

ILMU SOSIAL PROFETIK KUNTOWIJOYO
(Telaah atas Relasi Humanisasi, Liberasi, dan Transendensi)



Tesis

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh
Gelar Magister dalam Bidang Pemikiran Islam
Program Pascasarjana UIN Alauddin
Makassar

Oleh:

M A S K U R
NIM: 80100210040

PROGRAM PASCASARJANA (S2)
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI ALAUDDIN
MAKASSAR
2012

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Dengan penuh kesadaran, penulis yang bertanda tangan di bawah ini, menyatakan bahwa tesis ini benar adalah hasil karya penulis sendiri. Jika di kemudian hari terbukti bahwa tesis ini merupakan duplikat, tiruan, plagiat atau dibuat/dibantu orang lain dengan sebagian maupun keseluruhan, maka tesis dan gelar yang diperoleh batal demi hukum.

Makassar, April 2012

Penulis,

Maskur

Nim : 80100210040



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
ALAUDDIN
M A K A S S A R

PENGESAHAN TESIS

Tesis dengan judul “*Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo (Telaah atas Relasi Humanisasi, Liberasi dan Transendensi)*”, yang disusun oleh Saudara **Maskur**, NIM: **80100210040**, telah diujikan dan dipertahankan dalam Sidang Ujian Munaqasyah yang diselenggarakan pada hari Selasa, 10 Juli 2012 M bertepatan dengan tanggal 20 Saban 1433 H, dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister dalam bidang Pendidikan Islam pada Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar.

PROMOTOR:

Dr. H. Norman Said, M.A. (.....)

KOPROMOTOR :

Dr. Mustari M.Pd. (.....)

PENGUJI:

1. Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A. (.....)

2. Dr. H. Nasir Siola, M.Ag. (.....)

3. Dr. H. Norman Said, M.A. (.....)

4. Dr. Mustari M.Pd. (.....)

Makassar, 30 Agustus 2012

Ketua Program Studi
Dirasah Islamiyah,

Diketahui oleh:
Direktur Program Pascasarjana
UIN Alauddin Makassar,

Dr. Muljono Damopolii, M.Ag.
NIP. 19641110 199203 1 005

Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A.
NIP. 19540816 198303 1 004

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ وَمَنْ
تَبِعَهُ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ أَمَّا بَعْدُ

Puji syukur penulis panjatkan kehadiran Allah swt. karena atas petunjuk dan pertolongan-Nya, penulis dapat menyelesaikan tesis ini dengan judul: **“Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo (Telaah Atas Relasi Humanisasi, Liberasi, dan Transendensi)”**, untuk diajukan guna memenuhi syarat dalam menyelesaikan pendidikan pada Program Srata Dua (S2) Pascasarjana UIN Alauddin Makassar.

Selesainya tesis ini tidak lepas dari dukungan berbagai pihak. Oleh karena itu, sepatutnya penulis menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang tak terhingga untuk semuanya yang turut memberikan andil, baik secara langsung maupun tidak, moril maupun materil. Untuk maksud tersebut, penulis menyampaikan hormat:

1. Rektor UIN Alauddin Makassar, Prof. Dr. H. A. Qadir Gassing HT, M.S., pembantu Rektor I, II dan III. Direktur Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A., Asdir I dan II, serta Ketua Prodi Dirasah Islamiyah PPs (S2), Dr. Muljono Damopolii, M.Ag. yang telah memberikan kesempatan dengan segala fasilitas dan kemudahan kepada penulis untuk menyelesaikan studi pada program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar.
2. Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, M.A. dan Dr. H. M. Nasir Siola, M.Ag. masing-masing selaku penguji I dan II penulis.
3. Dr. H. Norman Said, M.A. dan Dr. Mustari, M.Pd., masing-masing selaku promotor dan kopromotor yang secara langsung memberikan bimbingan, arahan, dan saran-saran berharga kepada penulis sehingga penulisan tesis ini dapat penulis rampungkan.

4. Para Guru Besar dan segenap dosen Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar yang telah memberikan ilmu dan bimbingan ilmiahnya kepada penulis selama masa studi.
5. Kepala Perpustakaan Pusat UIN Alauddin Makassar beserta segenap stafnya yang telah menyiapkan literatur dan memberikan kemudahan untuk dapat memanfaatkan secara maksimal demi penyelesaian tesis ini.
6. Sembah sujud dan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya saya haturkan kepada kedua orang tua penulis yang tercinta; ayahanda Makkasau (almarhum) semoga amal baiknya diterima di sisi Allah swt. hingga mendapat tempat yang layak di alam sana, dan ibunda Saleha yang dengan jerih payah mengasuh, membimbing, dan mendukung studi penulis (baik secara moril maupun materil), serta tiada henti-hentinya memanjatkan doa kehadiran Ilahi untuk memohon keberkahan dan kesuksesan bagi anak-anaknya. Semoga Allah memberikan pahala yang berlipat ganda. Amin.
7. Kepada istri penulis, Nurul Hikmah Rahman, S.Pd. yang dengan setia mendampingi dan mendukung langkah penulis. Semoga rumah tangga kita terus terhiiasi dengan cinta dan pengabdian disisi-Nya.
8. Mertua, Saudara (i), kakak dan adik ipar penulis, yang tidak henti-hentinya memberikan dorongan kepada penulis untuk terus semangat dalam menghadapi manis dan getirnya kehidupan.
9. Rekan-rekan penulis di program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar; Amin, Nisar, A. Safri, Eksplorasi Crew. Teristimewa kepada saudara penulis Ahmad Ritauddin, SH., Anwaruddin Saleh, SE., A. Ilham Dadi, A. Rahmat Munawar, S.Sos. yang dengan setia menemani penulis berdiskusi dalam berbagai hal. Dan masih banyak yang belum sempat penulis sebutkan satu persatu, penulis hanya berharap semoga bantuan mereka mendapat pahala yang berlipat ganda dari-Nya.

Penulis menyadari bahwa dalam tesis ini masih banyak terdapat kekurangan-kekurangan. Oleh karena itu, dengan lapang dada penulis berharap masukan, saran,

dan kritik yang bersifat konstruktif dari semua pihak demi akurasi dan kesempurnaan muatan tesis ini.

Akhirnya, semoga Allah swt. senantiasa meridhai semua amal usaha yang kita laksanakan dengan baik dan penuh keikhlasan.

Wassalamu 'Alaikum Wr. Wb

Makassar, April 2012

Penulis

M a s k u r



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERSETUJUAN TESIS	ii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	iii
KATA PENGANTAR	iv
DAFTAR ISI	vii
DAFTAR TRANSLITERASI DAN SINGKATAN.....	ix
ABSTRAK	xi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan dan Batasan Masalah	9
C. Pengertian Judul dan Ruang Lingkup Pembahasan	9
D. Kajian Pustaka	14
E. Kerangka Pikir	18
F. Metodologi Penelitian	20
G. Tujuan dan Kegunaan	23
H. Garis Besar Isi Tesis	22
BAB II BIOGRAFI INTELEKTUAL KUNTOWIJOYO	26
A. Riwayat Hidup dan Pendidikan Kuntowijoyo	26
B. Karya-karya dan Penghargaan yang Diterima Kuntowijoyo	32
C. Genealogi Intelektual dan Buah Pemikiran Kuntowijoyo	41
BAB III SELAYANG PANDANG ILMU SOSIAL	56
A. Pengertian dan Cakupan Ilmu Sosial	56
B. Paradigma Ilmu Sosial	60
C. Pengantar Paradigma Ilmu Sosial Kuntowijoyo	69

BAB IV ILMU SOSIAL PROFETIK KUNTOWIJOYO	78
A. Landasan Paradigmatik Ilmu Sosial Profetik	78
B. Esensi Ilmu Sosial Profetik	97
C. Relasi Humanisasi, Liberasi, dan Transendensi dengan Ilmu Sosial Profetik	105
D. Telaah Kritis atas Ilmu Sosial Profetik	117
BAB V PENUTUP	127
A. Kesimpulan	127
B. Implikasi dan Saran	128
DAFTAR PUSTAKA	129
RIWAYAT HIDUP PENULIS	136

TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

A. Transliterasi

1. Konsonan

Huruf-huruf bahasa Arab ditransliterasi ke dalam huruf sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	sā	s\	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	hā	h}	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zā	z\	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	sād	s}	es (dengan titik di bawah)
ض	dād	d}	de (dengan titik di bawah)
ط	tād	t}	te (dengan titik di bawah)
ظ	zād	z}	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	apostrof terbalik
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
هـ	ha	h	ha
ء	hamzah	’	apostrof
ي	ya	y	ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Vokal dan Diftong h}

- a. Vokal atau bunyi (a), (i), dan (u) ditulis dengan ketentuan sebagai berikut:

Vokal	Pendek	Panjang
<i>Fathah</i>	a	a>
<i>Kasrah</i>	i	i>
<i>Dammah</i>	u	u>

- b. Diftong yang sering dijumpai dalam transliterasi ialah (ay) dan (aw), misalnya *bayn* (بين) dan *qawl* (قول).

3. *Syaddah* dilambangkan dengan konsonan ganda.
 4. Kata sandang *al-* (*alif l m ma'arifah*) ditulis dengan huruf kecil, kecuali jika terletak di awal kalimat. Dalam hal ini kata tersebut ditulis dengan huruf kapital (*Al-*). Contohnya:

Menurut pendapat al-Gazaly

Alquran

5. *T ' marb tah* (ت) ditransliterasi dengan *t*. Tetapi jika ia terletak di akhir kalimat, maka ia ditransliterasi dengan huruf *h*. Contohnya:

Al-ris lat lil al-mudarrisah

B. Singkatan

Beberapa singkatan yang digunakan:

- | | |
|---------------------|----------------------------------|
| 1. swt. | = subhānahū wa ta'ālā |
| 2. saw. | = sallā Allāhu 'alayhi wa sallam |
| 3. Q.S. .../... : 4 | = Q.S. al-Baqarah/2: 4 |

ABSTRAK

Nama : Maskur
Nim : 80100210040
Judul : Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo
(Telaah atas Relasi Humanisasi, Liberasi dan Transendensi)

Tesis ini membahas tentang Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo (Telaah atas Relasi Humanisasi, Liberasi, dan Transendensi). Penelitian ini dilatar belakangi oleh perlunya mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan teori sosial guna meningkatkan derajat keberimanan manusia. Adapun tujuan dari penelitian ini ialah untuk mengetahui landasan paradigma, esensialitas, dan relasi humanisasi, liberasi, dan transendensi dalam Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo.

Penelitian ini merupakan studi kepustakaan dengan menggunakan pendekatan sosio historis filosofis. Data yang diperoleh dari beberapa literatur, disadur dengan teknik pengutipan langsung dan tidak langsung, kemudian diolah dan dianalisis dengan metode analisa filsafat.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Ilmu Sosial Profetik lahir dari pengamatan dan perenungan epistemologis rasio, indra, dan wahyu Kuntowijoyo atas perdebatan diseputar persoalan teologi yang kemudian berujung pada dua kelompok yang saling bertentangan, demikian halnya dengan kenyataan objektif ilmu sosial yang didominasi oleh paradigma positivisik, dan sekuleristik, serta fakta sosial yang belum mencerminkan nilai-nilai ilahiah. Adapun esensi Ilmu Sosial Profetik ialah sarat dengan nilai-nilai ilahiah. Sedangkan relasi humanisasi, liberasi, dan transendensi dalam teori tersebut dipandang sebagai hal yang bersifat integral, yakni antara yang satu dengan yang lainnya tidak dapat dipisahkan.

Penelitian ini menunjukkan bahwa Ilmu Sosial Profetik merupakan diskursus keilmuan yang menarik untuk dikembangkan khususnya oleh umat Islam pada umumnya, serta kalangan akademis pada khususnya.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Zaman pencerahan yang disertai dengan optimisme terhadap kekuatan akal sebagai pengganti iman,¹ tidak henti-hentinya didengungkan oleh para pemikir antroposentrisme,² sebuah semangat yang berhasil meruntuhkan dominasi “gereja” sebagai penafsir tunggal kebenaran. Zaman ini sekaligus menjadi bukti atas kemenangan rasio yang mengandaikan kebebasan manusia dalam berkehendak dan berkreasi, bahkan berhasil mengubah sejarah hidup manusia menjadi lebih progresif dalam segala bidang kehidupan.³ Kenyataan tersebut dilukiskan oleh Van Peursen sebagai zaman peralihan pola pikir ontologis ke alam pemikiran fungsional,⁴ yakni sebuah pola pikir yang tidak lagi berorientasi pada pencarian hakikat di balik sesuatu, melainkan diarahkan untuk mengetahui manfaat sesuatu bagi kehidupan praktis manusia itu sendiri.

Tegaknya kebebasan manusia di abad tersebut, disertai dengan obsesi akan kemampuan mengatasi segala masalah dengan akal, inilah era baru yang menekankan proses modernisasi bagi tatanan sosial budaya, politik, ekonomi, pendidikan, dan bahkan agama. Era tersebut dilukiskan oleh Akbar S. Ahmed

¹Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik; Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead* (Jakarta Selatan : Teraju, 2003), h. 58.

²Antroposentrisme adalah sebuah faham yang meyakini bahwa manusia adalah inti dari alam semesta. Lihat Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (t.c; Surabaya: Penerbit Arkola, t.th), h. 38.

³Ali Ansari, *Sufism and Beyond; Sufi Thought in The Light of Late 20th Century Science*. terj. Ilyas Hasan, *Tasawuf dalam Sorotan Sains Modern* (Cet. 1; Bandung; Pustaka Hidayah, 2003), h. 9-11.

⁴C.A.Van Peursen, *Strategi Kebudayaan* (Cet.I;Yogyakarta: Kanisius-BPK, t.th), h. 34.

sebagai era *progressive* (yaitu hidup yang senantiasa ditekankan pada hasrat untuk terus maju), *scientific* (hidup yang dihiasi dengan dalil-dali keilmiahan), dan *rational* (yaitu segala sesuatunya harus masuk akal).⁵

Modernisasi yang disertai dengan janji-janji kemudahan bagi manusia dalam menjalankan setiap aktivitasnya, berhasil diwujudkan dalam berbagai segmen dan lini kehidupan, dengan teknologi informasi manusia dimudahkan untuk berkomunikasi dan mendapatkan informasi, dengan transportasi manusia lebih mudah bermobilisasi, dan dengan mesin-mesin yang canggih manusia lebih gampang memproduksi. Ruang dan waktu seolah mampu dipersempit dan dipersingkat, dengan dalil ilmiah yang haus dengan pembenaran rasional, alam menjadi sesuatu yang sangat mungkin untuk diteliti sepuas-puasnya. Immanuel Kant menuturkan bahwa abad tersebut merupakan abad pembebasan manusia dari pengawasan yang menjumudkan, sebuah pengawasan yang lahir dari ketidakmampuan manusia menggunakan pemahamannya secara mandiri dalam mengambil keputusan.⁶

Terlepas dari kemudahan-kemudahan hidup yang disodorkan oleh zaman tersebut, sifat keberhati-hatian tentu saja tetap harus dimiliki oleh siapapun atas berbagai kemungkinan negatif yang menyertainya. Kekhawatiran ini tidak berarti memberikan penolakan terhadap apa yang telah dihasilkan oleh peradaban moderen, melainkan terhadap apa yang digunakan (senjata “akal”). Hal ini penting, sebagaimana yang dikemukakan oleh Haedar Nashir bahwa dengan kendali akal yang dominan, manusia terjebak pada kehausan akan kebenaran ilmiah yang justru

⁵Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London: Routledge, 1992), h. 7.

⁶Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik*, h. 58.

mengantarkan dirinya menjadi makhluk yang lepas kendali, dan bahkan kehilangan keseimbangan.⁷ Penghargaan dan pengakuan yang terlalu berlebihan terhadap akal justru mengantar manusia dalam melihat alam bukan hanya sekedar tempat untuk melangsungkan hidup, melainkan juga sebagai objek yang bisa dieksploitasi demi memenuhi kebutuhan dan memuaskan diri sekehendaknya.

Ali Syariati mensinyalir bahwa teknologi-teknologi yang dihasilkan oleh sains dan peradaban moderen, awalnya hanya sebagai alat bagi manusia untuk lebih mempermudah pelaksanaan segala aktivitas serta membebaskan diri dari perbudakan kerja, kini berubah menjadi sistem mekanis yang membelenggu manusia.⁸ Manusia telah menjadi bulan-bulanan sistem mekanik yang kejam dan tidak mengenal belas kasihan. Inilah zaman yang disebut oleh Iskandar Ali Syahbani sebagai zaman globalisasi,⁹ zaman yang menuntut gaya hidup yang serba efisien, praktis, dan serba instan. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Imam Tholkhah bahwa salah satu akibat dari globalisasi ialah tergiringnya manusia ke arah *alienasi*, yaitu sebuah kondisi yang mengantar manusia merasa terasing dari kesejatian diri dan lingkungannya, manusia jatuh menjadi pribadi-pribadi yang miskin spiritual dan terjebak dalam semangat material individualistis.¹⁰

Abraham Maslow melukiskan bahwa sesungguhnya perkembangan sains dan teknologi, sama sekali tidak berbanding lurus dengan pemahaman yang utuh

⁷Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Moderen* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 4.

⁸Ali Syari'ati, *Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat* (Cet. I; Bandung: Pustaka Indah, 1996), h. 119.

⁹Iskandar Ali Syahbani, *Pengantar Evolusi; Pembaruan Budi Daya Masyarakat Global*, dalam Sony Yuliar (ed.), *Memotret Telematika Indonesia Menyongsong Masyarakat Informasi Nusantara; Sebuah Wacana Sosial Kultural Tentang Teknologi Komunikasi dan Informasi di Indonesia* (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), h. 31.

¹⁰Imam Tholkhah dan Ahmad Barizi, *Membuka Jendela Pendidikan: Mengurai Akar Tradisi dan Integrasi Keilmuan Pendidikan Islam* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h.3.

terhadap manusia, itu disebabkan karena manusia selalu diposisikan secara impersonal.¹¹ Manusia diposisikan tidak ubahnya seperti benda-benda fisik yang hanya dipahami dari satu sudut pandang (empirisme). Dengan demikian, lengkaplah keguncangan manusia karena terabaikannya sisi psikologis dan spiritualitas yang merupakan unsur terpenting dalam hidupnya. Tidak hanya terhenti sampai disitu, pengingkaran terhadap realitas metafisis yang menyertai kehidupan manusia juga menyebabkan terjadinya penolakan terhadap cinta, kasih sayang, pengalaman transenden, keindahan dan sebagainya.¹²

Menurut Muhammad Arkoun bahwa pengaruh zaman globalisasi tersebut, telah merasuk dan mempengaruhi semua tradisi budaya, agama, filsafat, politik, hukum, ekonomi, dan pendidikan yang telah ada.¹³ Kenyataan ini telah dirasakan efeknya oleh semua kalangan dalam berbagai level sosial kemasyarakatan, baik secara langsung maupun tidak langsung. Berbagai tradisi yang telah disebutkan di atas, pada intinya diharapkan menjadi corong penyelamatan manusia dari berbagai keterpurukan hidup, tapi kemudian perlahan kehilangan ruh dan bahkan tidak jarang tampil dengan wajah yang sangat memprihatinkan.

Ditambah lagi dengan gaya hidup yang individualistik, acuh terhadap kepentingan sesama, juga berakibat pada menipisnya rasa persaudaraan, kurangnya solidaritas, seolah-olah bahwa setiap persoalan hidup bisa teratasi tanpa bantuan pihak lain. Tidak hanya terhenti sampai disitu, era ini juga telah berhasil menginjeksi “virus-virus” paradigma sekularistik yang menyebabkan manusia dalam

¹¹ Abraham Mashlow, *The Psychology of Science*. terj. Hani'ah, *Psikologi Sains; Tinjauan Kritis Terhadap Psikologi Ilmuwan dan Ilmu Pengetahuan Modern* (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2004), h. 147.

¹² *Ibid*, h. 148-171.

¹³ Muhammad Arkoun, *Islam Masa Kini: di antara Tradisi dan Globalisasi* dalam Farhad Daftary (ed.), *Tradisi-Tradisi Intelektual Islam* (Jakarta: Erlangga, 2001), h. 263.

melihat dan mempersepsi realitas secara terpecah-pecah.¹⁴ Virus ini cukup ampuh sehingga berhasil merasuk ke dalam berbagai dimensi kehidupan, sebut saja misalnya sisi pendidikan yang telah mengalami pemisahan antara ilmu umum dan ilmu agama, dari sisi politik telah terjadi pemisahan antara negara dan agama, dan dari sisi agama terjadi pemisahan antara urusan dunia dengan urusan akhirat.

Proyeksi globalisasi dan sekularisasi tersebut sedikit banyaknya juga dirasakan efeknya oleh masyarakat Indonesia. Penduduk yang pada umumnya muslim justru belum mampu mencerminkan realitas sebagaimana yang dikehendaki oleh Islam itu sendiri. Kecenderungan menyegel agama hanya pada tataran ritual formal, tanpa dibarengi dengan upaya pengimplementasian aktif nilai-nilai yang dikandungnya dalam kehidupan sosial, menyebabkan kebanyakan masyarakat jauh lebih percaya kepada media ketimbang dakwah. Bahkan tidak jarang agama dijadikan sebagai legitimasi kekerasan sosial, pesan-pesan sucinya seringkali dipelintir untuk memicu konflik antar sesama, citra motivasi dakwah lebih terkesan sektarian, temporal, dan lokal, karena golongan yang berbeda dengan golongan yang diyakininya dipandang sebagai lawan yang harus dijatuhkan.¹⁵

Maraknya perayaan-perayaan ritual, seperti peringatan hari-hari besar Islam yang mencakup Maulid, Isra' dan Mi'raj, seakan berbanding lurus dengan penyimpangan sosial. Ceramah-ceramah agama yang ditampilkan, baik lewat lisan maupun tulisan pun belum begitu mampu memberi pengaruh yang signifikan dalam meretas kesenjangan hidup yang terus menganga, praktek korupsi, kolusi, dan

¹⁴Komaruddin Hidayat, *Upaya Pembebasan Manusia; Tinjauan Sufistik Terhadap Manusia Modern Menurut Hossein Nasr*, dalam Dawam Raharjo (peny.), *Insan Kamil; Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Cet. II; Jakarta: Pustaka Grafity Pers, 1987), h. 185.

¹⁵Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam; Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islam* (Cat. I; Bandung: Mizan, 2004), h. 3-12.

nepotisme yang semestinya terberantas dengan semangat keagamaan, justru tetap melanglangbuana di permukaan. Ditambah lagi dengan kasus personal seperti maraknya pencurian, penggunaan obat-obat terlarang, depresi, aborsi, dan bahkan bunuh diri yang disebut oleh Fritjof Capra sebagai “penyakit-penyakit peradaban”¹⁶ menambah keprihatinan kalangan arif-cendekiawan, sekaligus mengundang perhatian mereka untuk terlibat secara aktif dalam perumusan solusi.

Kenyataan yang sungguh sangat ironis, mayoritas umat Islam di tanah air Indonesia, semestinya mampu mewarnai peradaban dan gerak sejarah, mampu meretas berbagai bentuk patologi sosial. Spirit kenabian (profetik) yang senantiasa diagung-agungkan setiap saat, sejatinya menjadi lokomotif perubahan, pembebasan, dan kemerdekaan. Adalah bukan hal yang mustahil bahwa, konfigurasi sosial yang seperti ini merupakan hal yang mungkin untuk diwujudkan sekiranya umat Islam benar-benar konsisten dan bersatu dalam membumikan nilai-nilai Ilahiah yang telah diskemakan dengan luar biasa oleh para nabi dan rasul di zamannya.

Upaya seperti ini, tidak bermaksud mengembalikan zaman sebagaimana zaman nabi dan rasul tersebut, akan tetapi menjadikan pribadinya sebagai spirit pergerakan untuk membumikan nilai-nilai yang telah ia perjuangkan dalam kehidupan nyata (realitas), dan tentu saja dengan konstruksi intelektual yang kontekstual dengan zaman saat ini. Dengan demikian, upaya untuk menyusun diskursus keilmuan yang mampu menselaraskan unsur kehidupan material dan spiritual, dan mengharmoniskan hubungan manusia, alam, dan Tuhan, menjadi hal yang sangat penting. Sebuah pandangan dunia yang lebih cair dan menyeluruh.¹⁷

¹⁶Pritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and The Rising Culture*. terj., Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat, dan Kebangkitan Kebudayaan (Cet. I; Yogyakarta : Bentang Budaya, 1997), h. 8.

¹⁷Husain Heriyanto, *Pardigma Holistik*, h. 10.

Pandangan yang mampu memberi petunjuk terkait dengan arah transformasi yang harus dituju.¹⁸ Atau dengan kata lain, konstruk pemikiran yang mampu menjembatani antara nilai-nilai ketuhanan yang bersifat mutlak dengan perkembangan zaman yang terus berubah. Pada posisi inilah kiranya menarik untuk diketengahkan konsepsi Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, selaku pemikir muslim Indonesia yang menyadari efek modernisasi dan globalisasi, yakni terbentuknya masyarakat abstrak, masyarakat tanpa wajah kemanusiaan, masyarakat yang telah menjadi robot-robot industri.¹⁹ Masyarakat yang krisis orientasi dan identitas sehingga cenderung mengadopsi budaya-budaya impor “Barat” tanpa dibarengi dengan sifat kritis, masyarakat yang lebih memetingkan aspek gengsi daripada fungsi sesuatu.

Pernyataan tersebut memberi gambaran tentang harapan ideal Kuntowijoyo, yaitu mengembalikan sifat asli Islam ke diri umat, dan ini hanya bisa terjadi jika Islam tidak hanya sekedar diposisikan sebagai pemahaman teologis belaka, melainkan harus disertai dengan kesadaran untuk melakukan perubahan secara berkala, bertindak secara aktif dan berkesinambungan dalam membumikan nilai-nilainya yang holistik dalam kehidupan praktis. Memberi tuntutan akan sebuah paradigma keilmuan integral, cara pandang yang melihat alam ini secara utuh, memposisikan manusia tidak hanya sebagai makhluk biologis yang haus dengan pemuasan birahi, tetapi jauh dari itu manusia harus dipandang sebagai makhluk yang berkesadaran, dan mempunyai tanggung jawab sosial, serta sebagai entitas

¹⁸Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), h. 87.

¹⁹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1991), h. 88.

yang dalam dirinya terdapat unsur ilahi yang harus terus diasah dan dikembangkan demi kesempurnaan dirinya.

Harapan akan adanya paradigma yang mampu menjawab perkembangan zaman serta melihat dunia secara utuh (saling berelasi antara yang satu dengan yang lain), dan dibarengi dengan kerangka pemahaman yang lebih dalam terhadap berbagai problem kemanusiaan, pandangan yang bercorak integralis dan dinamis, yang mampu memadukan antara “dunia atas dan dunia bawah”. Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo yang menitik beratkan perhatian pada persoalan teologi dan kemanusiaan, penulis sinyalir telah mengakomodir kepentingan di atas. Selain dari itu karena gagasan ini juga memuat isu kemanusiaan (humanisasi), pembebasan (liberasi), dan keimanan (transendensi) yang tentunya mengundang pertanyaan terkait dengan bagaimana ketiga hal tersebut dipadukan, semakin membuat tema ini menarik untuk diperbincangkan.

Pertimbangan lain yang harus penulis ketengahkan terkait dengan tema ini bahwa dalam konteks keindonesiaan, telah banyak dari generasi muslim yang tampil sebagai pemikir dalam berbagai bidang pengetahuan, namun sangat langka ditemukan tokoh yang dengan serius menjadikan nilai-nilai Islam sebagai basis pengetahuan, khususnya dalam hal diskursus sosial yang senantiasa mengalami perkembangan dari masa ke masa. Sementara menurut prediksi Fazlur Rahman bahwa Indonesia adalah bangsa yang berwatak demokratis, karena itu hanya penafsiran Islam yang betul-betul demokratis yang akan berhasil disana.²⁰ Pernyataan ini tentu saja mempertegas Ilmu Sosial Profetik sebagai diskursus yang “seksi” untuk dicermati lebih jauh.

²⁰Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas; studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1996), h. 16.

B. Rumusan dan Batasan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang yang telah dikemukakan di atas, maka rumusan masalah dalam kajian ini adalah bagaimana konsepsi Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo?

Untuk mengarahkan pembahasan penelitian ini, maka rumusan masalah tersebut dibatasi dengan sub masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana landasan paradigmatis Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo?
2. Bagaimana esensi Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo?
3. Bagaimana relasi humanisasi, liberasi, dan transendensi dalam Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo?

C. Pengertian Judul dan Ruang Lingkup Pembahasan

1. Pengertian Judul

Judul penelitian ini ialah Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo (Telaah atas Relasi Humanisasi, Liberasi, dan Transendensi). Untuk mengarahkan pembahasan dan menghindari kekeliruan dalam memahaminya, maka perlu dikemukakan pengertian kata-kata penting yang dielaborasi menjadi judul dalam penelitian ini. Adapun hal yang dimaksud ialah:

a. Ilmu

Ilmu adalah gabungan dari berbagai pengetahuan yang disusun secara logis dan sistematis dengan memperhitungkan gejala rasional kausalistik,²¹ sehingga ilmu ini menempati status ilmiah, yaitu pengetahuan mendalam dan dapat dibuktikan kebenarannya melalui metodologi yang tetap bersandar pada kenyataan. Dengan

²¹Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Cet. IV; Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h. 324.

kata lain ilmu adalah padanan dari kata sains²² dalam bahasa Indonesia, dan *science* dalam Bahasa Inggris, yang mengandung makna pengetahuan yang pasti, metodik, sistematis, ilmiah dan mencakup kebenaran umum mengenai objek studi yang bersifat natural.²³ Dalam bahasa Arab, ilmu berasal dari kata ‘*alima*’ yang juga berarti tahu. Jadi baik ilmu maupun *science* secara etimologi, berarti pengetahuan.²⁴

Mohammad Hatta menulis bahwa “tiap-tiap ilmu adalah pengetahuan yang teratur tentang pekerjaan hukum kausal dalam satu golongan masalah dimana tabiat dan kedudukannya tampak dari luar yang mencerminkan bangunan dalamnya.”²⁵

Dari keterangan tersebut dapat dirumuskan, bahwa ilmu adalah usaha manusia dalam menyusun suatu sistem intelektual mengenai kenyataan, struktur, bagian-bagian dan hukum-hukum tentang hal yang terkait dengan penyelidikan (alam, manusia, dan Tuhan) sejauh yang dapat dijangkau oleh daya pikir manusia itu sendiri.²⁶

Penggunaan kata ini dimaksudkan untuk memperjelas posisi Ilmu Sosial Profetik sebagai diskursus, dan menengahnya sebagai konstruksi pengetahuan dalam panggung wacana sosial.

²²Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektifisme Ilmu Pengetahuan; dari David Hume sampai Thomas Khun* (Cet. I; Jakarta: Teraju, 2002), h. 3-21.

²³Suparlan Suhartono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Cet. I; Jogjakarta : Ar-Ruszz, 2005), h. 84.

²⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Cet. 1: Mizan Bandung, 1992), h. 47. Lihat juga, Asy Syaikh Muhammad bin Shaḥīh Al Utsaimin, *Tuntunan Ulama Salaf dalam Menuntut Ilmu Syar'i*, ter. Abu Abdillah Salim bin Subaid (Bandung:Pustaka Sumayyah, t.t), h. 2.

²⁵Mohammad Hatta, *Pengantar ke Jalan Ilmu dan Pengetahuan* (Cet. II; Jakarta: t.p, 1954), h. 5.

²⁶Endang Saifudin Anshari, *Ilmu Filsafat dan Agama* (Cet. VII; Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1987), h. 49.

b. Sosial

Sosial berkaitan dengan masyarakat, atau ilmu yang mempelajari tentang aktivitas manusia dalam kehidupan bersama.²⁷ Aktivitas yang dimaksudkan termasuk kegiatan berpikir, berempati, dan berperilaku kaitannya dengan cara masyarakat berinteraksi satu sama lain.

Hubungannya dengan penelitian ini, dilihat dari tujuan dan sasaran penggunaan kata tersebut, yakni mengarah kepada sifat humanis atau kemanusiaan yang terbingkai dengan norma atau aturan yang bersumber dari nilai kenabian yang digunakan sebagai acuan dalam berhubungan antar sesama manusia.

c. Profetik

Kata profetik dalam bahasa Inggris ialah *prophet* yang berarti nabi.²⁸ Adapun kaitannya dengan judul penelitian ini ialah kajian tentang ilmu sosial yang berbasis pada nilai-nilai kenabian.

d. Relasi

Relasi berarti “hubungan; perhubungan atau pertalian”.²⁹ Penggunaan kata ini dimaksudkan untuk mengkaji hubungan atau pertalian antara humanisasi, liberasi, dan transendensi, dalam pemahaman Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo.

e. Humanisasi

Secara etimologi humanisasi berasal dari bahasa latin *humanitas* yang artinya “makhluk manusia”, kondisi menjadi manusia. Secara termionologi berarti

²⁷Taufik Abdullah, *Ilmu Sosial dan Tantangan Zaman* (Jakarta: Kelapa Gading Permai, 2006), h. 33.

²⁸John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Cet. III; Jakarta: Gramedia Pustaka, 1996), h. 452.

²⁹Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi III. (Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 2003), h. 943.

memanusiakan manusia, menghilangkan ketergantungan, kekerasan, dan kebencian dari manusia.³⁰

Menurut Ali Syari'ati bahwa humanisasi adalah petunjuk agama terkait dengan sekumpulan nilai Ilahiah yang ada dalam diri manusia, yang tidak berhasil dibuktikan adanya oleh ideologi-ideologi moderen akibat pengingkaran mereka terhadap agama.³¹

f. Liberasi

Liberasi secara etimologis berasal dari bahasa Latin *liberare* yang berarti memerdekakan. Sedangkan secara istilah liberasi dapat diartikan dengan pembebasan.³² Dari kata tersebut dimaksudkan sebagai sebuah upaya serius dan terorganisir dalam upaya pembebasan manusia dari segala macam sikap atau perilaku yang berpotensi merusak sisi kemanusiaan manusia itu sendiri.

g. Transendensi

Transendensi berasal dari bahasa Latin *transcendere* yang artinya naik ke atas. Dalam bahasa Inggris adalah *to transcend* yang artinya menembus, melewati, melampaui. Menurut istilah artinya perjalanan di atas atau di luar. Hasan Hanafi melukiskan hal ini sebagai sebuah proses perjuangan permanen antara akal dan keinginan, kebaikan dan kejahatan, persatuan dan peradaban, perdamaian dan perselisihan, konstruksi dan dekonstruksi, kehidupan dan kematian.³³ Adapun

³⁰Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, h. 98.

³¹Ali Syari'ati, *Humanisme antara Islam*, h. 119.

³²Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, h. 98.

³³Hassan Hanafi, *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik* (Jogjakarta: PrismaSophie, 2005), h. 114.

pemaknaan Kuntowijoyo terkait dengan masalah ini ialah lebih bernuansa teologis, yakni bermakna ketuhanan.³⁴

Dari penjelasan tersebut, penulis dapat merumuskan definisi operasional penelitian ini bahwa **Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo; Telaah atas Relasi Humanisasi, Liberasi, dan Transendensi**, yang dimaksudkan ialah konstruksi pengetahuan sosial Kuntowijoyo yang berbasis pada nilai-nilai ketuhanan dan kenabian melalui pertalian antara kemanusiaan, kemerdekaan, dan keimanan.

Dilihat dari pengertian ini, bisa dikatakan bahwa konstruksi pengetahuan yang seperti ini merupakan hal yang tidak hanya penting, melainkan juga mendesak, terlebih lagi jika dikaitkan dengan konteks keindonesiaan guna mengembalikan cita Islam sebagai agama *rahmatan lil alamin* (rahmat bagi alam semesta), agama yang peduli dengan problem-problem sosial, dan peka terhadap penderitaan-perenderitaan masyarakat marginal. Upaya seperti ini tentu saja diharapkan menjadi penyegar bagi proses internalisasi nilai humanisasi, liberasi, dan transendensi, yang cenderung dimentahkan sebagai “ajaran langit”, atau ajaran yang masih ditempatkan pada “ruang-ruang gelap” kehidupan.

2. Ruang Lingkup Pembahasan

Penelitian ini dititikberatkan pada kajian tentang latar belakang pemikiran Kuntowijoyo, hal ini erat kaitannya dengan riwayat hidup, karya-karya, genealogi dan buah pemikiran Kuntowijoyo itu sendiri. Selain itu adalah teori Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, dan dalam kajian tema ini penulis akan menguraikan landasan paradigma (epistemologi), esensi (ontologi), dan relasi humanisasi, liberasi, dan transendensi (aksiologis) gagasan ini. Pada bagian akhir tesis ini, dikemukakan

³⁴ *Ibid.*

refleksi kritis terhadap Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, untuk mengurai kelebihan dan kekurangan yang terdapat di dalamnya.

D. Kajian Pustaka

Dalam kajian pustaka ini, dideskripsikan beberapa karya ilmiah baik dalam bentuk makalah maupun buku-buku, yang mempunyai relevansi dengan tema penelitian ini. Kajian ini dimaksudkan untuk mempertegas bahwa posisi tulisan ini berbeda dengan beberapa tulisan sebelumnya. Adapun tulisan yang penulis maksudkan dalam bentuk makalah ialah:

1. *Masjid dan Transformasi Sosial Etis (Upaya Pemberdayaan Masjid dalam Kehidupan Sosial)*, tulisan Amril Mansur (Dosen Fak. Sain UIN SUSQA Riau) di *Jurnal Innovatio*, Vol. VII, No. 14, edisi Juli-Desember 2008.

Dalam tulisan tersebut, penulis dengan lugas mengkaji masjid dari sisi normatifitas ke historisitas sebagai sebuah penegasan eksistensial dan fungsional. Penulis juga mengulas isu transformasi kaitannya dengan sosial etis yang bertujuan untuk memberdayakan masjid demi kebaikan sosial. Selain itu, karya tersebut juga mengupas eksistensi masjid sebagai basis dalam membentuk kesadaran etis individual ke kesadaran etis sosial. Adapun mengenai Ilmu Sosial Profetik, penulis tidak terlalu jauh menjelaskannya, kecuali hanya mengutip sebagian dari maksudnya, yakni sebagai wahana transformasi sosial.

2. *Paradigma Profetik; Mungkinkah? Perlukah?* Disajikan dalam bentuk makalah oleh Heddy Shri Ahimsa Putra (Dosen Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada) dalam acara Sarasehan Profetik 2011 yang diselenggarakan oleh Pasca Sarjana UGM, di Yogyakarta pada tanggal 10 Februari 2011.

Dalam makalah tersebut, penulis mengulas secara singkat pandangan Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, etos paradigma profetik, serta implikasinya secara teoritis. Lagi-lagi tulisan ini kurang mengurai relasi humanisasi, liberasi dan transendensi dari pemikiran Kuntowijoyo.

3. *Transformasi Sosial dan Gerakan Islam di Indoneisa*. Tulisan A. Zaeny (Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Bandar Lampung di jurnal *KOMUNITAS* Volume 1, Nomor 2, edisi Juni 2005.

A. Zaeny dalam tulisan tersebut hanya mengupas secara singkat ciri transformasi dan teori sosial, khususnya pada tataran Islam sebagai sebuah ideologi transformasi sosial. Namun kurang memberi perhatian pada penekanan akan relasi humanisasi, liberasi dan transendensi.

4. *Ekonomi Islam sebagai Ilmu Sosial Profetik (Meneropong Ekonomi Islam lewat Pemikiran Kuntowijoyo)*. Karya M Showwan Azmy (Mahasiswa Program Studi Keuangan Islam dan anggota Forum Studi Ekonomi Islam Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta) yang dipublikasi lewat jurnal UIN Sunan Kalijaga, Vol. 2, No. 2, edisi Juni 2008.

Tulisan tersebut mengilustrasikan secara cermat ekonomi Islam yang diurai lewat pendekatan Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, sehingga dari hasil kerangka pembahasan karya tersebut berujung pada kesimpulan bahwa ekonomi Islam pada intinya juga merupakan Ilmu Sosial Profetik. Akan tetapi lokus dan fokus kajian ini hanya pada relasi antara Ilmu Sosial Profetik dengan ekonomi Islam.

5. *Ideologi Profetik dan Ideologi Revolusioner (Misi Suci Agama-agama dalam Praksis Pembebasan)*. Artikel Suhermanto Ja'far (Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya. Tulisan tersebut mengurai pergeseran paradigma

yang menyebabkan terjadinya keterputusan mata rantai antara misi suci agama dengan gerakan praktis. Selain itu, penulis juga mengupas teologi profetik dengan mengkaji beberapa tokohnya, termasuk Kuntowijoyo dan perbedaannya dengan ideologi revolusioner. Elaborai gagasan dari artikel tersebut berujung pada kesimpulan bahwa teologi pembebasan merupakan gerakan profetik.

Hasil pengamatan penulis terhadap karya-karya secara umum tersebut di atas, penulis menemukan adanya relevansi dengan tema yang sedang penulis angkat, akan tetapi secara khusus terdapat perbedaan mendasar karena tulisan di atas hanya memberikan uraian secara singkat terkait dengan isu Ilmu Sosial Profetik, kaitannya dengan implikasi teoritiknya pada tataran transformasi sosial dan ekonomi. Sedangkan dalam penelitian ini difokuskan pada kajian tentang relasi humanisasi, liberasi, dan transendensi yang kemudian diurai dari sisi epistemologis, ontologis, dan aksiologisnya (bersifat diskursus).

Sendangkan karya dalam bentuk buku yang akan penulis jadikan sebagai penunjang guna mengembangkan kajian ini diantaranya ialah; *Islam Agama Pembebas*, karangan Muhammad Quthub. Dalam buku tersebut penulis banyak mengurai bahwa penyembahan terhadap berhala adalah bentuk ekspresi manusia primitif, sedangkan wajah moderen adalah pengkultusan terhadap ilmu pengetahuan. Kedua kenyataan tersebut yang mengantarkan penulis buku ini dalam merumuskan asumsinya bahwa Islam yang diturunkan dari Tuhan adalah untuk membebaskan manusia dari kedua bentuk penyimpangan tersebut dengan cara mengharmoniskan agama dengan ilmu pengetahuan. *Dari Akidah ke Revolusi*, karya Hassan Hanafi. Buku ini mengurai tentang perlunya akidah dilihat dengan kacamata zaman dan tradisinya, serta difungsikan untuk menyelesaikan problem kemanusiaan. *Islam Masa Kini*, karangan Ashar Ali Engineer. Dalam buku tersebut penulis

mengurai tentang hakikat orang beragama, salah satunya ialah sensitif terhadap penderitaan orang lain, terutama penderitaan orang-orang tertindas.

Disamping buku tersebut di atas, penulis juga akan merujuk pada *Paradigma Holistik; Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan menurut Shadra dan Whitehead*, karya Husain Heriyanto. Buku ini mengurai ketimpangan yang menganga antara pemikiran filsafat dengan wacana sains, serta dinamika kehidupan praktis. Selain itu, buku ini juga mengungkapkan perkembangan global dengan segenap kompleksitas dan problem yang diciptakannya, lalu menawarkan paradigma holistik sebagai ganti atas paradigma Cartesian dan Newtonian yang telah mendominasi filsafat, sains, dan teknologi, selama lebih dari tiga abad. *Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual; Antara Tuhan, Manusia, dan Alam*, Karya Sayyed Hossen Nasr. Buku ini mengungkap gemerlap teknologi dan sains yang disisi lain telah berhasil memanjakan kebutuhan material manusia, namun dilain sisi menjerat manusia sehingga tersesat di dunianya sendiri. Penulis buku ini kemudian mengajak manusia untuk bertualang ke semesta spiritualitas dengan mengeksplorasi nilai-nilai filosofis dan religius di balik penciptaan manusia dan alam.

Literatur-literatur yang telah penulis kemukakan di atas, masing-masing bermaksud mengarahkan hidup manusia (transformasi kesadaran) ke arah spiritualitas dengan cara memformulasi paradigma religius (spiritualitas) menjadi sebuah diskursus. Dan yang membedakan dengan penelitian ini karena disamping mencakup hal tersebut, juga menjadikan nilai-nilai yang sama (religius) sebagai kerangka teoritis ilmu sosial. Kenyataan ini pulalah yang membedakan penelitian ini dengan beberapa buku sosial, diantaranya ialah; *Sosiologi; Suatu Pengantar*, karya Soerjono Soekanto. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, karya

George Ritzer. Dan *Teori Sosiologi Modern*, karya George Ritzer dan Douglas J. Goodman. Ketiga buku sosial tersebut hanya menyentuh dan mengupas teori-teori sosial modern dan tidak mengurai signifikansinya dengan persoalan-persoalan teologis.

E. Kerangka Pikir

Kajian tentang humanisasi, liberasi, dan transendensi, adalah bukan merupakan hal yang baru, tema ini sering diangkat dan dikupas oleh beberapa pemikir Indonesia, baik dari yang segenerasi dengan Kuntowijoyo, maupun generasi pemikir setelahnya, bukti akan hal ini sekurang-kurangnya telah diurai pada pembahasan tinjauan pustaka sebelumnya. Meski demikian, upaya serius untuk mencari kesinambungan (relasi) atas ketiga hal tersebut masih tergolong langkah, terlebih lagi jika dihubungkan dengan ilmu-ilmu sosial.

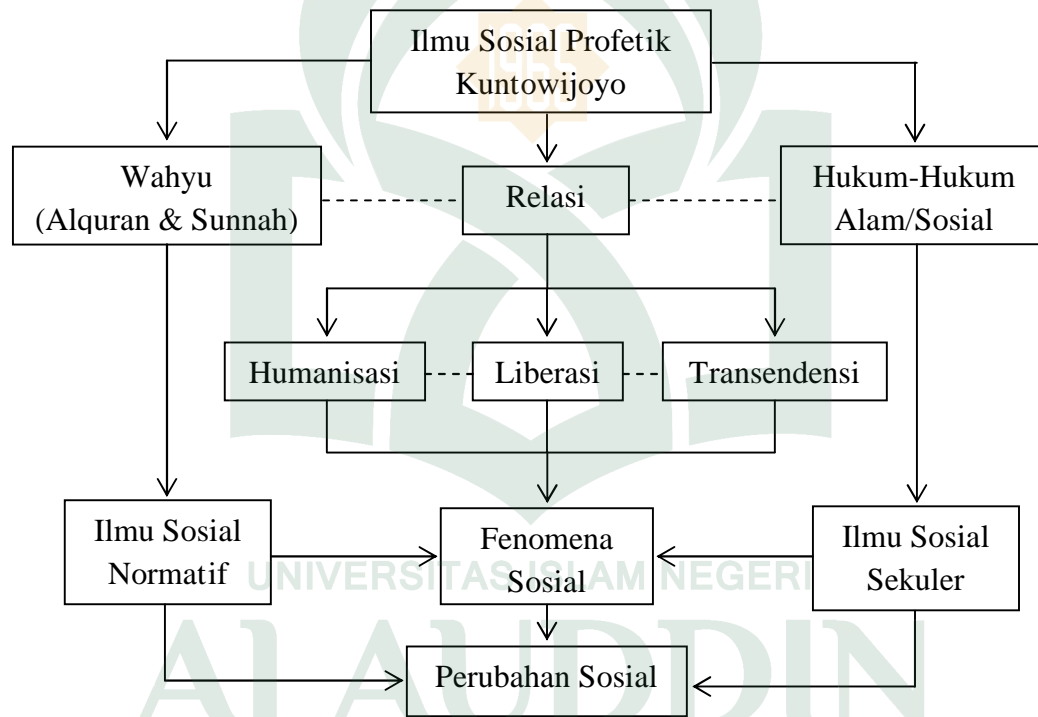
Kuntowijoyo adalah salah satu pemikir yang terlibat dalam mengurai persoalan tersebut, dan mengusungnya menjadi satu teori sosial Islam, yakni Ilmu Sosial Profetik. Pada pengkajian tesis ini, penulis berupaya mencari relasi antara humanisasi, liberasi, dan transendensi dalam gagasan tersebut, khususnya upaya perpaduan yang dilakukan Kuntowijoyo terkait dengan ketiga hal tersebut dengan ilmu sosial dalam formulasi teoritiknya.

Pada kajian ini, penulis lebih tertarik menggunakan kata relasi (dalam artian penghubungan atau pertalian)³⁵ untuk mengupas upaya Kuntowijoyo dalam memadukan antara nilai-nilai wahyu dengan ilmu sosial, ketimbang integrasi (yang berarti pembauran hingga menjadi kesatuan utuh atau bulat).³⁶ Hal ini dimaksudkan

³⁵Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi III, h. 943.

³⁶*Ibid*, h. 437.

karena diskursus sosial merupakan disiplin ilmu yang senantiasa mengalami revisi, dan bahkan dekonstruksi seiring dengan perkembangan zaman, sementara nilai wahyu merupakan hal yang bersifat pasti (mutlak) sepanjang zaman. Mengintegrasikan antara keduanya sama halnya memutlakkan diskursus sosial itu sendiri, sementara disiplin ilmu tersebut (sosial) senantiasa terbuka untuk mengalami pembaharuan. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat dalam kerangka pemikiran berikut, yaitu:



Kerangka tersebut diatas menggambarkan kritik atas ilmu sosial sekuler yang cenderung dimandegkan hanya pada tataran diskursus dan penjelasan atas gejala dan fenomena sosial, tapi kemudian menafikan unsur spiritualitas yang merupakan bagian dari hakikat manusia itu sendiri, demikian halnya dengan ilmu sosial normatif yang cenderung tertutup dan “melangit” sehingga tidak berhasil memberi pengaruh yang signifikan dalam kehidupan praktis manusia. Dari

kenyataan tersebut, ilustrasi terkait dengan tujuan dan cita-cita transformasi sosial yang dititik beratkan pada spirit keberimanan atau nilai kenabian hanya akan terwujud melalui penghubungan antara humanisasi, liberasi, dan transendensi ke dalam kehidupan sosial praktis.

Upaya pertalian ketiga hal di atas, tidak semata-mata untuk memperkaya khasanah intelektual, tapi jauh dari itu dimaksudkan untuk menciptakan suatu tatanan masyarakat (perubahan sosial) yang berkarakter. Nilai keagamaan tidak hanya sekedar diposisikan sebagai “nyanyian dan petuah-petuah abstrak”, melainkan sebagai spirit untuk membangun gerakan aktif dalam membebaskan manusia dari berbagai macam keterpurukan yang setiap saat mengancam keberadaannya.

F. Metodologi Penelitian

Penelitian ini dilaksanakan dengan menempuh beberapa tahapan sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini bersifat kualitatif³⁷ yang bercorak deskriptif.³⁸ Jenis penelitian ini bertujuan untuk memberi gambaran yang eksploratif terkait dengan Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo serta relasi humanisasi, liberasi, dan transendensi yang dikandungnya.

³⁷Penelitian kualitatif adalah proses pencarian data untuk memahami masalah secara menyeluruh (*holistik*), dibentuk oleh kata-kata, dan diperoleh dari situasi yang alamiah. Salah satu cirinya adalah deskriptif. Lihat Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Cet. XVII; Jakarta: Remaja Rosdakarya, 2002 M), h. 4-8. Bandingkan Maman, *et al.*, eds., *Metodologi Penelitian Agama: Teori dan Praktik* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006 M), h. 70-85.

³⁸Deskriptif adalah suatu penelitian yang bertujuan menggambarkan suatu fakta secara sistematis, faktual, ilmiah, analisis, dan akurat. Lihat Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 1985 M), h. 19. Bandingkan Cholid Narbuko dan Abu Achmadi, *Metodologi Penelitian* (Cet. III; Jakarta: Bumi Aksara, 2001 M), h. 44.

2. Pendekatan Penelitian

Untuk mengetahui secara jelas mengenai relasi tersebut di atas, penulis menggunakan beberapa model pendekatan penelitian guna mendapatkan gambaran yang utuh terkait dengan objek yang diteliti. Adapun pendekatan yang dimaksudkan adalah:

- a. Pendekatan Sosiologis, yaitu suatu pendekatan yang menggambarkan tentang keadaan masyarakat, hubungan antar sesama manusia, hubungan antar kelompok di dalam proses kehidupan bersama.³⁹ Melalui pendekatan ini, penulis berusaha mengungkap konstruk sosial di zaman Kuntowijoyo. Jenis pendekatan ini erat kaitannya dengan latar belakang (sejarah) kelahiran Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, yakni sebuah keadaan yang diwarnai dengan pluralitas pemahaman keagamaan, etnis, dan budaya.
- b. Pendekatan historis, yaitu sebuah pendekatan yang membahas berbagai peristiwa sejarah dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, objek, latar belakang, dan pelaku dari peristiwa tersebut.⁴⁰ Dalam hal ini sangat erat kaitannya dengan riwayat hidup dan genealogi intelektual Kuntowijoyo.
- c. Pendekatan terakhir yang akan penulis gunakan yakni pendekatan filosofis, sebuah pendekatan yang berorientasi pada pengkajian tentang aspek epistemologis, ontologis, dan aksiologis atas Ilmu Sosial Profetik itu sendiri.

Perlu penulis tegaskan bahwa, pendekatan tersebut di atas, penulis tidak posisikan sebagai sesuatu hal yang terpisah antara yang satu dengan yang lainnya, melainkan ditempatkan pada posisi yang setara, dengan demikian pendekatan kajian

³⁹Soerdjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 1986), h. 406.

⁴⁰Abuddin Nata, *Metodologi Penelitian Agama* (Jakarta: RajaGrafindo, 2004 H), h. 19.

ini juga disebut dengan pendekatan sosio historis filosofis. Pendekatan ini berpijak pada asumsi Ibnu Khaldun yang menekankan pentingnya menghubungkan pemikiran sosiologi dengan sejarah,⁴¹ dan pendekatan filosofis dimaksudkan untuk mengurai kerangka konseptual (paradigma) dari Ilmu Sosial Profetik itu sendiri.

3. Metode Pengumpulan Data

Penelitian ini merupakan kajian kepustakaan (*library research*)⁴² yang bersifat eksploratif dan deskriptif, dalam artian semua sumber data yang digunakan berasal dari berbagai literatur. Data yang terkumpul kemudian dielaborasi secara interpretatif sesuai dengan fokus penelitian.

4. Sumber Data

Kajian kepustakaan ini menggunakan dua macam sumber data, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer yang dimaksudkan ialah buku karangan Kuntowijoyo, sedangkan data sekunder ialah karya-karya pemikir lain, baik dalam bentuk buku, majalah, opini, yang memiliki relevansi, serta dapat menjadi penopang dalam memperluas kajian tema penelitian ini.

5. Metode Pengolahan dan Analisis Data

Data-data yang terkumpul dari berbagai literatur kemudian diolah dan dianalisis dengan menggunakan metode analisa filsafat, yaitu berusaha mencari

⁴¹Ibnu Khaldun adalah tokoh intelektual Muslim yang lahir di Tunisia, Afrika Utara pada tanggal 27 Mei 1332, semasa hidupnya ia banyak membantu berbagai sultan di Tunisia, Maroko, Spanyol, dan Aljazair sebagai duta besar, bendaharawan, dan penasehat Sultan. Lihat, Sketsa Biografi Ibnu Khaldun pada George Ritzer dan Douglas J. Doodman, *Modern Sociological Theory*, 6th Edition. terj. Alimandan, *Teori Sosiologi Modern*, Edisi VI (Cet. VI, Jakarta: Kencana, 2010), h. 8.

⁴²Tujuan penelitian kepustakaan adalah untuk mengetahui lebih detail suatu masalah dari referensi yang berasal dari teori-teori baik melalui data primer maupun data sekunder. Lihat Joko Subagyo, *Metode Penelitian* (Cet. IV; Jakarta: Rineka Cipta, 2004 M), h. 109.

koherensi interen, kesinambungan historis, deskripsi, komparasi, induksi, dan deduksi.⁴³ Dari situ kemudian ditempuh beberapa langkah sebagai berikut:

- a. Menelusuri kesinambungan latar belakang kehidupan Kuntowijoyo, riwayat intelektualitas dan pendidikan, serta tokoh-tokoh yang banyak mewarnai pemikirannya, sehingga ia menggagas Ilmu Sosial Profetik ini.
- b. Mendeskripsikan perkembangan paradigma sosial positivistik, interpretatif, dan kritis, serta implikasi negatif yang ditimbulkan dalam kehidupan manusia sehingga menimbulkan kritik dari berbagai kalangan. Selanjutnya membandingkannya dengan konstruksi Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo.
- c. Mengelaborasi pemikiran Kuntowijoyo dari data-data yang bersifat umum kemudian menetapkan inti pemikirannya mengenai relasi humanisasi, liberasi, dan transendensi dalam Ilmu Sosial Profetik yang digagasnya.

G. Tujuan dan Kegunaan

1. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah disebutkan sebelumnya maka tujuan penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

- a. Untuk mengungkapkan landasan paradigmatis Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, bahwa apakah hal tersebut merupakan adopsi ataukah sintesis teoritik dari pendapat tokoh pemikir yang mempengaruhi pemikirannya.
- b. Untuk mengetahui esensialitas Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, khususnya yang terkait dengan karakter ontologisnya sehingga nantinya teori ini bisa dibedakan dengan gagasan-gagasan ilmu sosial yang sedang berkembang saat ini.

⁴³Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Cet.XIII; Jogjakarta: Kanusius, 1990), h. 45-54 dan 64-65. Bandingkan dengan Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Cet.III; Jakarta, Rajawali Pers, 2002).

- c. Untuk mengetahui relasi humanisasi, liberasi dan transendensi dalam Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo.

2. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat berguna untuk:

- a. Memberikan kontribusi ilmiah dalam dunia akademis dan memperkaya khazanah ilmu pengetahuan pada umumnya serta dalam bidang pemikiran sosial Islam pada khususnya.
- b. Memberi sumbangsih pemikiran bagi dunia pengetahuan, khususnya dalam bidang pemikiran sosial Islam, sehingga mampu melahirkan paradigma baru dalam mengkaji realitas sosial keummatan.
- c. Menambah wawasan ilmu sosial keislaman melalui gaya dan corak pemikiran Kuntowijoyo. Disamping itu, juga diharapkan memberi gambaran awal pada penelitian yang sama di kemudian hari.

H. *Garis Besar Isi Tesis*

Sistematika penyusunan penelitian ini terdiri atas lima bab, yaitu:

Bab pertama, pendahuluan, terdiri dari latar belakang masalah, rumusan masalah, definisi operasional dan ruang lingkup pembahasan, kajian pustaka, kerangka pikir, metodologi penelitian, tujuan dan kegunaan penelitian, dan garis besar isi Tesis.

Bab kedua, berisi tentang biografi Intelektual Kuntowijoyo yang mencakup, latar belakang hidup dan pendidikan Kuntowijoyo, Karya-Karya dan Penghargaan yang diterima Kuntowijoyo, serta Genealogi Intelektual dan Buah Pemikiran Kuntowijoyo.

Bab ketiga, mengulas tentang selang pandang ilmu sosial, melingkupi pengertian dan cakupan ilmu sosial, paradigma ilmu sosial, pengantar Paradigma ilmu sosial Kuntowijoyo. Pembahasan dalam bab satu, dua, dan tiga ini merupakan pengantar dalam memahami uraian bab berikutnya.

Bab keempat, Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, mencakup pembahasan tentang landasan paradigmatis Ilmu Sosial Profetik, Esensi Ilmu Sosial Profetik, relasi Humanisasi, Liberasi dan Transendensi dengan Ilmu Sosial Profetik, Telaah kritis atas Ilmu Sosial Profetik.

Bab kelima, penutup, terdiri atas kesimpulan serta implikasi dan saran.

BAB II

BIOGRAFI INTELEKTUAL KUNTOWIJOYO

A. Riwayat Hidup dan Pendidikan Kuntowijoyo

Sejak ilmu sosial dikukuhkan sebagai bagian dari diskursus yang berorientasi pada pengkajian tentang kehidupan bermasyarakat, muncullah beberapa tokoh pemikir dari latar belakang pendidikan yang berbeda, dan tentu saja dengan corak pemikiran yang beragam pula, untuk memberi kontribusi terkait dengan tema ini. Pada pergumulan wacana ini, juga tidak ketinggalan beberapa tokoh-tokoh pemikir muslim, mereka tampil untuk mengelaborasi wacana keislaman dengan persoalan-persoalan sosial. Dalam konteks keindonesiaan, salah satu diantaranya ialah Kuntowijoyo, ia merupakan tokoh yang layak dijadikan sebagai sumber inspirasi terkait dengan upaya pembumian nilai-nilai Islam baik dalam bentuk teori maupun praktek dalam kehidupan individu dan sosial.

Pemikir yang lahir dari “rahim” H. Abdul Wahid Sosroatmojo dengan Hj. Warasti di Sorobayan, Sanden, Bantul, Yogyakarta pada tanggal 18 September 1943 ini, dikenal dengan berbagai gelaran, yakni sebagai seorang sejarawan, sastrawan, budayawan dan juga cendekiawan.¹ Pencitraan ini cukup beralasan karena memang dari tokoh ini ditemukan berbagai karya, baik dalam bidang keagamaan, sastra, maupun sejarah.

Secara genetis, Kuntowijoyo terhubung dengan garis keturunan priyayi. Disamping itu, keluarganya juga terdiri dari orang-orang Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU).² Dengan demikian, secara kultur intelektual, Kuntowijoyo

¹<http://filsafat.kompasiana.com//Kuntowijoyo-dan-ilmu-kenabian.html>. Diakses pada tanggal 19 Maret 2012.

²<http://www.biografi-Kuntowijoyo.html> diakses pada tanggal 17 Maret 2012.

mewarisi dua corak paradigma yang nantinya memberi warna tersendiri dalam proses kreatif keilmuan dan penulisan karya-karyanya.³ Di usia mudanya, ia memanfaatkan untuk masuk dalam struktur pendidikan formal, Sekolah Rakyat Klaten merupakan fase awal dari perjalanan tersebut dan berhasil menyelesaikannya tepat pada tahun 1956.

Sejak kecil, Kuntowijoyo sudah memperlihatkan gairah intelektualnya yang luar biasa, masa yang kebanyakan digunakan untuk bermain oleh generasi sebayanya, justru ia memanfaatkan untuk mengikuti berbagai kegiatan, seperti: selepas sekolah ia pergi belajar agama di Surau yang dilakukan sehabis Dhuhur hingga selepas Ashar. Malam sehabis Isya', ia kembali ke tempat yang sama untuk mengaji. Di Surau ini juga Kuntowijoyo mulai belajar mengasah bakat menulisnya, dan akhirnya bakat tersebut semakin berkembang pada saat ia bergabung dalam organisasi Pelajar Islam Indonesia (PII).⁴

Kehidupan di Surau rupanya memberi pengaruh yang cukup signifikan pada perkembangan kognisi Kuntowijoyo, di sana ia menemukan beragam nuansa hidup, selain yang telah disebutkan di atas, termasuk diantaranya ialah perkenalannya dengan organisasi massa Muhammadiyah. Organisasi rintisan KH. Ahmad Dahlan ini bertujuan untuk memurnikan ajaran Islam dari takhayyul, bid'ah, dan khurafat.⁵ Dari organisasi ini Kuntowijoyo setidaknya mewarisi militansi pergerakan dan pemikiran Islam yang berorientasi praktis. Selain belajar mengaji, Kuntowijoyo juga gemar menyimak siaran sastra di Radio Republik Indonesia (RRI) Surakarta. Pada

³M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Pilar Religia, 2005), h. 30.

⁴*Ibid*, h. 32.

⁵Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas: Esai-Esai Budaya dan Politik* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2002), h. 96.

siang hari, ia sering menyempatkan diri pergi ke ibu kota kecamatan dengan maksud memasuki gedung perpustakaan dan melahap beberapa kisah-kisah, salah satu kisah yang paling digemari saat itu ialah kisah pengembaraan Karl May ke berbagai pelosok dunia.⁶

Ketertarikannya pada dunia bacaan semakin bertambah seiring dengan perkembangan usianya, ini dibuktikan saat ia memasuki sekolah menengah pertama, dimasa itu ia banyak menyelami beberapa karya sastra, seperti karya Nugroho Notosusanto,⁷ Sitor Situmorang,⁸ dan beberapa karya-karya sastrawan lainnya. Sejak di SMP ini pula ia mulai menulis cerita dan sinopsis dengan tulisan tangan. Hingga akhirnya ia berhasil menamatkan SMP di Klaten pada tahun 1959.

Tibalah saatnya ia melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi, yakni Sekolah Menengah Atas, namun ditempat ia lahir dan dibesarkan, media (sekolah) tersebut tidak tersedia dimasa itu sehingga ia harus pindah ke Solo dan sekolah SMA di sana demi keterpenuhan gairah pengetahuannya. Proses hijrah dari tanah kelahirannya dengan tujuan pendidikan, betul-betul ia manfaatkan untuk mempertajam potensi intelektualnya, dimasa inilah ia mulai bersentuhan dengan

⁶Karl May adalah seorang penulis Jerman abad 19-20, karya-karyanya telah merasuk ke berbagai pelosok dunia, termasuk di Indonesia, khususnya yang terkait dengan kisah pengembaraannya di berbagai pelosok dunia. Lihat http://id.wikipedia.org/wiki/Karl_May. Diakses pada tanggal 9 April 2012.

⁷Nugroho Natosusanto adalah seorang sejarawan Indonesia, ia dikenal sebagai penulis yang produktif dalam berbagai bidang ilmu. Diantara karya-karyanya yang terpublikasi ialah *Hidjau Tanahku*, *Hidjau Bajuku* (1963), *Hudjan Kepagian* (1958), *Rasa Sayange* (1961), *Tiga Kota* (1959), dan lain-lain. Lihat juga http://id.wikipedia.org/wiki/Nugroho_Notosusanto. *ibid*.

⁸Sitor Situmorang adalah penyair Indonesia terkemuka setelah meninggalnya Chairil Anwar. Diantara karya-karya yang dihasilkan ialah; *Surat Kertas Hijau*, kumpulan puisi (1954), *Rapar Anak Jalang* (1955), *Zaman Baru*, kumpulan puisi (1962), *Sastra Revolusioner*, kumpulan esai (1965), *Danau Toba*, kumpulan cerpen (1981), *Bunga di Atas Batu*, kumpulan puisi (1989), dan lain-lain. Lihat juga http://id.wikipedia.org/wiki/Sitor_Situmorang. *ibid*.

beberapa karya-karya pemikir, diantaranya adalah Charles Dickens⁹ dan Anton Chekov.¹⁰ Setelah tamat SMA di tahun 1962, ia kemudian memilih untuk melanjutkan pendidikan ke fase pendidikan berikutnya, dan yang cukup menarik karena pilihan jurusanannya tetap disesuaikan dengan minat sastranya, itulah sebabnya sehingga ia masuk di Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada (UGM).

Masa kemahasiswaan dihiasi oleh Kuntowijoyo dengan penajaman daya tulis menulis, dan memang terbukti semakin berkembang setelah berbagai tulisan yang dihasilkan seperti puisi, cerpen, novel, esai, dan naskah drama, bertebaran di media massa, diantaranya ialah; majalah Sastra, Horison, Kompas, Republika, Bernas, dan lain.

Kuntowijoyo tidak memilih berlama-lama di kampus, pada tahun 1969 ia berhasil menyelesaikan studinya dan meraih gelar Sarjana Sastra. Animo intelektualnya semakin tak terelakkan, ia tidak berpuas diri dengan gelar kesarjanaan S1 yang diraihnyanya, gregat pencariannya semakin berkembang sehingga ia memilih untuk meninggalkan tanah kelahiran dan bahkan negaranya demi ilmu. Amerika Serikat adalah Negara yang ia pilih, di sana ia masuk di University of Connecticut dan selesai pada tahun 1974. Bukan hanya itu, gelar Ph.D pun ia raih di Columbia University pada tahun 1980 dengan disertasi yang berjudul *Social Change*

⁹Charles Dickens adalah seorang novelis Inggris yang dipandang sebagai novelis terbesar pada periode Victorian. Karya-karyanya bercirikan serangan terhadap kejahatan sosial, ketidakadilan dan kemunafikan. Diantara karya-karyanya ialah *True Son* (1830-1832), *Mirror of Parliament* (1832-1834), *The Morning Chronicle*, *Monthly Magazine* dan *Evening Chronicle* (1834-1836), dan lain-lain. Lihat <http://media.kompasiana.com/buku/world-writers-171-charles-dickens>. Diakses pada tanggal 12 April 2012.

¹⁰Anton Chekov adalah seorang sastrawan asal Rusia. Diantara karya-karya sastranya ialah *On the Harmful Effects of Tobacco* (Bahaya Racun Tembakau) (1886, 1902), *The Wedding* (1889) (Pesta Perkawinan), *The Wood Demon* (Hantu Kayu) (1889), *The Seagull* (Burung Camar) (1896), *Three Sisters* (Tiga Saudari) (1901), dan lain-lain. Lihat http://id.wikipedia.org/wiki/Anton_Chekhov.

In an Agrarian Society: Madura (1850-1940), yakni Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura dari tahun 1850 hingga 1940.

Masa-masa mahasiswa di negara super power tersebut ia isi dengan berbagai aktivitas, seperti diskusi, membaca, dan menulis, adalah sederet rutinitas yang tidak pernah luput dari hari-harinya. Dimasa itu pula, bersama dengan teman-teman mahasiswanya ia mendirikan LEKSI (Lembaga Kebudayaan dan Seni Islam) yang berada di bawah naungan PERTI (Persatuan Tarbiyah Islamiyah). Lembaga ini yang kelak membawa manfaat bagi perkembangan pribadi, intelektualitas, dan keseniannya.

Sepulang dari Amerika Serikat, ia kemudian kembali mendedikasikan hidup, ilmu, dan dirinya pada almahmaternya di Indonesia. Selang beberapa tahun pengabdian di tempat tersebut, ia dinobatkan sebagai Guru Besar Ilmu Sejarah pada Fakultas Ilmu Budaya UGM pada tahun 2001 dengan pidato pengukuhan yang berjudul '*Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi, dan Ilmu*'.

Selain aktif mengajar dan menulis, Kuntowijoyo juga aktif di sejumlah organisasi kemasyarakatan, seperti terlibat dalam Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), dan menjadi anggota Pusat Pengkajian dan Studi Kebijakan (PPSK) di Yogyakarta pimpinan Amien Rais saat itu.¹¹

Kuntowijoyo juga dikenal sebagai seorang cendekiawan yang sederhana, meskipun jabatan guru besar sudah ia sandang, rumah tempat tinggalnya terkesan sederhana dan tidak mewah. Ini selaras dengan pandangannya bahwa untuk menjadi seorang intelektual, maka syarat mutlak yang harus dimiliki ialah keberanian, yakni berani untuk tidak berkuasa, berani untuk tidak berpangkat, dan berani untuk tidak

¹¹Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos*, h. 36.

berharta.¹² Pernyataan tersebut mempertegas tentang misi hidup yang dipilih oleh Kuntowijoyo dalam pergolakan hidupnya, yakni berlepas diri dari orientasi kekuasaan yang sarat dengan kemewahan material.

Kiprah aktif Kuntowijoyo dalam pergerakan dan kepedulian sosial juga dapat disimak dari puisi yang ditulisnya, yaitu:

Sebagai hadiah
Malaikat menanyakan
apakah aku ingin berjalan di atas mega
dan aku menolak
karena kakiku masih di bumi
sampai kejahatan terakhir dimusnahkan
sampai dhuafa dan mustadh'afin diangkat Tuhan dari penderitaan
aku ingin meletakkan sekuntum sajak dimakam nabi
supaya sejarah menjadi jinak
dan mengirim sepasang merpati.¹³

Puisi tersebut menggambarkan kedirian Kuntowijoyo yang tidak mau terlena pada pengalaman-pengalaman mistis-spiritual, kekuasaan, dan intelektualitas, melainkan kesemuanya itu dijadikan sebagai media reflektif untuk membangun kepedulian terhadap kaum miskin yang ada disekitarnya. Hal ini berselaras dengan sikapnya sebagaimana yang telah dikemukakan di atas.

Intensitas pengembangan diri Kuntowijoyo mulai menurun pada awal tahun 1990, ia menderita penyakit radang selaput otak (*meningo enshephslitis*),¹⁴ namun itu tidak membuat ia telena, ia terus menulis dan berkarya, rutinitas ini terus berlanjut hingga detik-detik akhir hayatnya. Akhirnya pada hari Selasa tanggal 22 Februari 2005, tepatnya pukul 16.00, pemikir legendaris dan bertalenta ini menutup

¹²Arif Subhan, *Dr. Kuntowijoyo "Al-Qur'an Sebagai Paradigma"* (Jurnal Ulumul Qur'an No. 4 Vol. V Th. 1994), h. 96.

¹³Kuntowijoyo, *Daun Makrifat, Makrifat Daun* (1995)

¹⁴[http://ekkyij.multiply.com/journal/Kunto Berprestasi dengan Satu Jari.html](http://ekkyij.multiply.com/journal/Kunto_Berprestasi_dengan_Satu_Jari.html). Diakses pada tanggal 5 Maret 2012.

usia dan berpulang ke Hadirat Yang Maha Kuasa di Rumah Sakit Dr. Sardjito Yogyakarta, setelah terserang komplikasi penyakit sesak napas, diare, dan ginjal.

Kepergian Kuntowijoyo untuk selamanya, meninggalkan seorang istri bernama Susilaningsih yang dinikahinya pada tanggal 8 November 1969, dan dua orang putra, yakni Punang Amari Puja dan Alun Pardipta.¹⁵ Harta yang paling mahal di rumah itu hanyalah tumpukan buku dan piala-piala penghargaan untuk karya-karya tulisnya, dan warisan yang ditinggalkan untuk kita semua ialah gagasan keilmuan yang dicetuskan semasa hidupnya.

B. Karya-Karya dan Penghargaan yang Diterima Kuntowijoyo

Kuntowijoyo adalah sosok yang mumpuni, tokoh yang telah tercatat namanya dalam tinta sejarah sebagai pemikir yang berkarakter. Sejumlah identitas dilekatkan kepadanya, antara lain sebagai *emeritus* (Guru Besar Ilmu Budaya) di Fakultas Ilmu Budaya UGM, sejarawan, budayawan, sastrawan, penulis-kolumnis, intelektual muslim, aktivis, khatib, dan sebagainya.¹⁶ Wajar jika AE Priyono menempatkannya sebagai salah satu tokoh penting dalam bidang kajian sosial Islam, disamping pemikirannya banyak tersebar diberbagai forum dan media publik yang terasa sangat brilian, juga karena tema-tema interpretasinya mengenai situasi Islam di Indonesia serta proyeksi-proyeksi gagasannya mengenai masa depan Islam dan pergulatannya dengan masalah-masalah keindonesiaan yang sangat menggugah kesadaran baru dikalangan generasi muda terpelajar.¹⁷

¹⁵<http://ryanbrother.blogspot.com/2010/11/biografi-Kuntowijoyo.html>. Diakses pada tanggal 12 Maret 2012.

¹⁶Imam Muchlas, *Penafsiran Al-Qur'an Tematis Permasalahan* (Malang: UMM Press, 2004), h. 65.

¹⁷AE Priyono dalam prakata edisi baru Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk aksi* (Bandung: Mizan, 1999), h.10-11.

Bukti kejeniusan Kuntowijoyo dapat dilacak dari beberapa karya-karya intelektual yang lahir dari upaya serius dan kerja kerasnya, serta beberapa penghargaan yang berhasil ia raih semasa hidupnya. Berikut adalah hal yang dimaksudkan:

1. Karya-karya Kuntowijoyo

Semasa hidupnya, Kuntowijoyo membangun tradisi keilmuan tidak hanya melalui ucapan-ucapan lisan, tapi juga ditorehkan dalam tinta sehingga menghasilkan beberapa karya dalam berbagai bidang, yaitu:

a. Karya-karya Kuntowijoyo di bidang Sejarah, Agama, Politik, Sosial, dan Budaya, meliputi:

- 1) *Dinamika Sejarah Umat Islam*, diterbitkan pada tahun 1985. Dalam buku tersebut, Kuntowijoyo mengupas tentang proses umat Islam dalam membangun sejarahnya, hal tersebut dilukiskan dengan berbagai nuansa yang menyebabkan kenyataan itu semakin dinamis dan berdialektik (baik pada tataran teoritis maupun praktis).
- 2) *Budaya dan Masyarakat*, terbit tahun 1987. Buku ini merupakan bahan kajian yang amat kaya dalam memahami perkembangan masyarakat dan perubahan kebudayaan. Secara terinci muatannya membahas tentang bagaimana pengalaman masyarakat kita dalam masa transisi menuju masyarakat industri telah mengganti berbagai pergantian atribut, sekaligus dipaparkan berbagai faktor pendukung dan kendala dalam proses tersebut, dan dalam batas-batas tertentu dibicarakan pula perbandingan sejarah perkembangan masyarakat yang kini tergolong maju.
- 3) *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, terbit pada tahun 1991. Dalam buku ini secara umum Kuntowijoyo menegaskan bahwa modal utama untuk

memperbaiki ilmu-ilmu moderen adalah agama. Maksudnya bahwa agama penting untuk dilibatkan karena keberpihakannya kepada kepentingan kemanusiaan, namun ini mensyaratkan kemestian obyektifikasi agar benar-benar bermanfaat untuk seluruh bidang praksis hidup umat manusia. Disini Kuntowijoyo juga mempertegas disatu sisi bahwa ilmu dipahami bukan hanya sebagai sekumpulan doktrin tentang masalah-masalah ketuhanan saja, tapi juga keinginan untuk menyikapi kenyataan empiris menurut perspektif ketuhanan. Disisi lain, ilmu dipahami sebagai hal yang tidak bebas nilai (berpihak), tapi mengandung aspirasi transformasi sosial dalam bentuk cita-cita profetik.

- 4) *Radikalisasi Petani*, terbit pada tahun 1994. Buku ini merupakan kumpulan Esai-Esai yang sebagian besarnya membahas tentang masyarakat dan petani pedesaan bahwa radikalisasi yang terjadi dalam perjalanan sejarahnya digerakkan oleh komunis baik pada saat masa kolonial maupun pada demokrasi terpimpin. Dengan esai tersebut pula penulis banyak bercerita tentang fakta yang terhampar dalam sejarah, dan yang lebih menarik lagi karena di dalamnya juga mengungkap sejumlah produksi mitos baik dari para penguasa maupun yang dikuasai. Masing-masing dari kelompok tersebut tumbuh subur dengan upayanya untuk merebut simpati melalui mitos yang ditebar.
- 5) *Demokrasi dan Budaya Birokrasi*, terbit tahun 1994. Dalam buku tersebut, penulis menggambarkan demokrasi dengan penggambaran yang sangat menarik, jika dari berbagai literatur yang membahas tema ini kita diperkenalkan dua jenis demokrasi, yaitu demokrasi liberal dan demokrasi terpimpin, maka dibuku ini penulis memperkenalkan empat jenis demokrasi,

yaitu demokrasi gajah, demokrasi kuda, dan demokrasi anjing, dan demokrasi pancasila. Keempat hal tersebut kemudian dikaitkan dengan budaya yang terjadi pada birokrasi sehingga memberi gambaran yang sangat menarik terkait dengan kenyataan tersebut.

- 6) *Metodologi Sejarah*, terbit tahun 1994. Buku tersebut membahas tentang biografi yang dikategorikan sebagai bagian dari sejarah, dengan biografi kita dapat mengenal dan memahami para pelaku sejarah, baik dari sisi zaman latar belakang hidup maupun dari lingkungan sosial dan politiknya. Atas dasar tersebut buku ini mengajukan syarat biografi, yaitu: keperibadian tokoh, kekuatan sosial yang mendukung, lukisan sejarah zamannya, keberuntungan dan kesempatan yang datang.
- 7) *Pengantar Ilmu Sejarah*, terbit tahun 1997. Buku ini mengilustrasikan upaya kongkrit penulis dalam meretas kesenjangan ilmu sejarah yang senantiasa terpolakan secara kaku pada dua dikotomi obyek penelitian, yakni antara sejarah sebagai sebuah peristiwa dan sejarah sebagai struktur. Melalui pendekatan hermeneutis penulis mencoba meretas kesenjangan tersebut, sekaligus membuktikan posisi ilmu sejarah sebagai ilmu yang mandiri, punya kerangka filosofis dan kerangka pembahasan tersendiri. Dari ruang lingkupnya ilmu sejarah dikenal dengan ilmu diakronis (berurusan dengan proses, atau gejala yang memanjang dalam dimensi waktu tapi berada dalam dimensi ruang yang terbatas). Sementara dalam hal penjelasan, ilmu sejarah senantiasa berkenaan dengan peristiwa tunggal (*ideografis* atau *singularistis*).
- 8) *Identitas Politik Umat Islam*, terbit pada tahun 1997. Dalam buku tersebut, Kuntowijoyo membuktikan keberpihakan nilainya pada Islam sebagai sebuah

agama dengan cara menjadikan agama sebagai hal yang paling istimewa dalam kehidupan bernegara. Penegasannya bahwa politik hanyalah merupakan bagian dari rangkaian nilai-nilai ajaran keIslaman, karenanya politik dalam hal ini hanya diposisikan sebagai perangkat atau jembatan untuk mewujudkan misi ideal Islam itu sendiri, dan tentunya dengan cara turut aktif dalam pergolakan kehidupan praksis manusia untuk memberi warna sesuai yang dikehendaki Islam, karenanya tidak terlepas dari judul buku ini Kuntowijoyo merumuskan semacam pedoman bagi umat Islam dalam menyelenggarakan aktivitas politik sesuai dengan kenyataan kongkret yang dihadapinya. Penegasan buku ini bahwa sudah waktunya umat Islam mempunyai sebuah agenda politik yang tidak hanya sekedar syariat dan akhlak, tetapi berbicara tentang kenyataan kongkrit, menjembatani akhlak dengan sistem, moralitas pribadi dengan realitas politik.

- 9) *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, terbit tahun 2001. Secara keseluruhan muatan buku ini menjelaskan tentang agama, politik, dan budaya dalam lingkup keIslaman di Indonesia, khususnya di abad ini. Sebagian dari isinya pula difokuskan pada bagian esai-esai agama yang berisikan masalah-masalah dikalangan umat Islam, terutama yang ada pada organisasi masyarakat atau organisasi Islam, mahasiswa, dan pemimpin di negara ini. Menariknya lagi buku ini karena mengupas realitas kehidupan beragama, sejarah perkembangan politik, budaya, kepemimpinan, dan peristiwa yang mempengaruhi masa-masa orde lama dan orde baru di Indonesia.
- 10) *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas: Esai-esai Budaya dan Politik*, terbit pada tahun 2002. Secara umum buku ini menjelaskan tentang

agama, politik dan budaya dalam lingkup keIslaman di Indonesia. Dengan lugas penulis mengulas mengenai ulama maupun cendekiawan yang ‘berbeda fungsi’ disetiap perubahan zaman, perbedaan daerah atau kalangan, sampai cara penyampaian dakwahnya. Ia pun mendefinisikan umat Islam sebagai ‘mereka yang lebih dari segalanya dan merasa menjadi bagian dari komunitas Islam’ dan memberi kritik kepada ormas Islam yang hanya membela *amar ma’ruf nahi munkar* dalam konteks moral saja. Buku ini mengajak kita untuk *flash back* ke masa lalu dan sedikitnya melihat kejanggalan yang ada pada peristiwa tersebut.

11) *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris: Madura 1850-1940*, terbit pada tahun 2002. Buku ini mengungkap secara tajam pluralitas etnis dan budaya di Indonesia yang selama ini menjadi semacam khazanah kekayaan bangsa yang terpendam sehingga ada kesan bahwa bangsa ini kehilangan identitas akibat tercerabutnya dasar-dasar pijakan historinya. Mulanya buku ini adalah disertai doktoral penulis di Columbia University yang menyajikan gambaran yang cukup mendalam tentang proses perubahan sosial di Madura dalam periode satu abad menjelang kemerdekaan Indonesia. Sudut pandang sejarah yang digunakan dalam buku ini lebih bersifat sosiologis dengan menekankan pada formasi-formasi sosial dan cara-cara masyarakat melakukan aktivitas produksi. Tesis utama buku ini bahwa sejarah masyarakat Madura dibentuk sedemikian rupa oleh berbagai kekuatan alam, baik ekologi fisik maupun sosial.

12) *Raja, Priyayi, dan Kawula: Surakarta 1900-1915*, terbit pada tahun 2004. Tulisan ini adalah kumpulan dari beberapa makalah yang pernah ditulis oleh penulis. Secara umum buku ini bertutur tentang keadaan sosial budaya di

Surakarta pada awal abad 20, dan secara khusus menyoroti kehidupan Pakubuwono X, golongan priyai abdi dalem, dan rakyat kecil Surakarta. Secara implicit dalam buku ini penulis menampilkan relasi sosial di antara ketiga golongan masyarakat Surakarta tersebut, serta hirarki sosial kala itu melalui pendekatan psikologi, sosiologi, dan sejarah. Dengan pendekatan tersebut Kuntowijoyo menampilkan sejarah tentang kehidupan emosional manusia di masa lalu. Meski pembahasannya terpisah-pisah, setidaknya melalui buku ini memberi gambaran umum kepada generasi sejarawan sesudahnya tentang relevansi sejarah mentalitas sebagai suatu genre penulisan sejarah, ini juga yang menyebabkan karya ini menjadi hidup, tidak kering, dan kaku.

- 13) *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, diterbitkan pada tahun 2004. Dalam buku tersebut penulis menegaskan dua hal yang harus dilakukan oleh umat Islam (metodologi). *Pertama*, penyatuan kekayaan keilmuan (rasionalisme) manusia dengan kekayaan keilmuan Tuhan (wahyu), ini kemudian disebut dengan integraliasai. *Kedua*, penerjemahan nilai-nilai Islam yang telah terintegrasi kedalam kategori-kategori objektif, ini kemudian disebut dengan obyektifikasi. Sederhananya bahwa Islam harus dijadikan sebagai bagian dari kehidupan publik yang meng-cover segala tuntutan etis dan formal mereka. Selain dari pada itu, Kuntowijoyo juga menawarkan gagasan etis-aksiologis bahwa pengilmuan Islam harus dilandasi dengan tujuan aktif dalam sejarah transformasi kemanusiaan.

b. Karya-karya di bidang sastra

1) Naskah Drama

- a) Rumput-rumput Danau Bento (1966)

b) Tidak Ada Waktu bagi Nyonya Fatma, Barda dan Cartas (1972)

c) Topeng Kayu (1973)

2) Puisi

a) Isyarat (1976)

b) Suluk Awang-Uwung (1976)

c) Daun Makrifat, Makrifat Daun (1995)

3) Novel

a) Kereta Api yang Berangkat Pagi Hari (1966)

b) Pasar (1972).

c) Khotbah di Atas Bukit (1976).

d) Impian Amerika (1997).

e) Mantra Pejinak Ular (2000).

f) Wasripin dan Satinah (2003).

4) Cerpen

a) Dilarang Mencintai Bunga-bunga (1993)

b) Pistol Perdamaian (1995)

c) Laki-Laki yang Kawin dengan Peri (1996)

d) Anjing-anjing Menyerbu Kuburan (1997)

e) Mengusir Matahari: Fabel- fabel Politik (1999).

f) Hampir Sebuah Subversi (1995)

2. Penghargaan yang Diperoleh Kuntowijoyo

Beberapa karya yang dihasilkan oleh Kuntowijoyo, telah berhasil menembus penghargaan dari berbagai pihak, kenyataan ini tentunya menjadi bukti

bahwa ia adalah sosok pemikir yang diakui kejeniusan dan kedalaman inteletulanya. Berikut beberapa penghargaan yang dimaksud:

- a. Hadiah Pertama dari majalah Sastra (1968) dan Penghargaan Penulisan Sastra dari Pusat Pembinaan Bahasa (1994) untuk cerpen *Dilarang Mencintai Bunga-bunga*.
- b. Hadiah Harapan dari Badan Pembina Teater Nasional Indonesia (BPTNI) untuk naskah drama *Rumput-rumput Danau Bento* (1968)
- c. Hadiah dari Dewan Kesenian Jakarta untuk naskah drama *Tidak Ada Waktu bagi Nyonya Fatma, Barda, dan Cartas* (1972), dan *Topeng Kayu* (1973)
- d. Hadiah dari Panitia Buku Internasional untuk novel *Pasar* (1972)
- e. Secara berturut-turut pada tahun 1995, 1996, 1997, cerpen-cerpennya, yaitu *Pistol Perdamaian*, *Laki-laki yang Kawin dengan Peri*, dan *Anjing-anjing Menyerbu Kuburan*, meraih predikat sebagai cerpen terbaik Kompas.
- f. Penghargaan Sastra Indonesia dari Pemerintah Daerah Istimewa Yogyakarta (1986)
- g. Penghargaan Kebudayaan ICMI (1995)
- h. Asean Award on Culture (1997)
- i. Mizan Award (1998)
- j. Kalyanakretya Utama untuk Teknologi Sastra dari Menteri Riset dan Teknologi (1999)
- k. *SEA Write* dari Pemerintah Thailand (1999)
- l. Penghargaan penulisan Sastra dari Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (1999).

Penghargaan-penghargaan tersebut, semakin memperkuat posisi Kuntowijoyo sebagai seorang pemikir handal yang kehebatannya telah tercatat dalam sejarah, baik dalam konteks nasional maupun internasional.

C. *Genealogi Intelektual dan Buah Pemikiran Kuntowijoyo*

Genealogi merupakan elaborasi istilah ilmu biologis “gen” yang berarti suatu unit zat kimia yang mempengaruhi atau menentukan sifat menurun,¹⁸ dengan logos yang berarti ilmu. Dengan demikian, penggunaan kata ini ialah megarah pada kebutuhan teknis untuk mengurai latar belakang pengetahuan Kuntowijoyo, khususnya tokoh-tokoh yang mempengaruhinya sehingga ia bisa tampil menjadi seorang pemikir dan menghasilkan berbagai karya. Berikut adalah hal yang penulis maksudkan:

1. Genealogi Intelektual Kuntowijoyo

Sebagai seorang cendekiawan yang lahir dari kultur kelas priyayi dengan latar belakang keluarga yang taat beragama, Kuntowijoyo mewarisi semangat dan dasar pemikiran teologis. Keaktifan keluarganya dalam organisasi keislaman seperti Muhammadiyah dan NU, sedikit banyaknya berpengaruh pada konstruksi berpikirnya,¹⁹ Demikian halnya dengan keterlibatannya dalam berbagai aktivitas sosial kemasyarakatan.

Latar belakang kehidupan yang kompleks, kesederhanaan hidup, serta ketidak lelahannya dalam menyikapi realitas, menyebabkan dirinya banyak diberi julukan, sebagai seorang modernis, tradisionalis, reformis, dan konservatif sekaligus.²⁰

¹⁸Sastra Adiwijaya dan Abd. Mutholib Ilyas, *Kamus Lengkap Biologi* (Surabaya: CV. Pustaka Karya, t.t), h. 74.

¹⁹M. Fahmi, *Islam Transendental*, h. 36.

²⁰*Ibid*, h. 30.

Hal yang menarik dari sisi Intelektualitas Kuntowijoyo sebagaimana yang diungkapkan oleh Dawam Rahardjo bahwa ia tidak dengan sadar memaksakan diri untuk menghindari teori-teori dan metodologi Barat, bahkan tidak jarang ia meminjam kerangka pemikiran Barat untuk memperkaya perbendaharaan analisisnya, namun peminjaman tersebut tetap disertai dengan sikap kritis sehingga tidak serta merta mengadopsi secara keseluruhan, melainkan tetap membangun penyesuaian dengan berbagai teori-teori yang ia anggap relevan.²¹

Sebagai bukti kongkrit dari hal tersebut ialah ketika ia berbicara masalah kesejarahan, ia terlihat memakai istilah historiografi M.C. Rickelf yang mengatakan bahwa abad ke 14 merupakan babak pertama yang menandai dimulainya sejarah Indonesia moderen. Asumsi ini didukung dengan fakta empiris bahwa terdapat tiga unsur koheren yang menjadi pemicu bagi terjadinya periodisasi sejarah pada kisaran tahun 1300, yaitu kultural, religius, dan historiografis.²² Kuntowijoyo memberikan catatan kritis terhadap kerangka historiografi Ricklefs tersebut dengan cara mengungkapkan perkembangan sejarah yang ditandai dengan terjadinya proses marginalisasi-periferalisasi Islam sejak akhir abad ke-16.

Selain dari pada itu, sebagaimana yang diungkapkan oleh Dawam Rahardjo bahwa Kuntowijoyo juga terpengaruh oleh cara pandang modernisme²³ terkait dengan analisisnya mengenai proses perubahan sosial.²⁴ Meski demikian, menurut

²¹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 28.

²²*Ibid*, h. 36.

²³Istilah moderen berasal dari kata Latin '*Moderna*' yang artinya sekarang, baru, atau saat ini yang menurut mayoritas ahli sejarah menyepakati keadaan tersebut terjadi pada tahun 1500-an di Eropa. Istilah ini kemudian digunakan bukan hanya merujuk pada makna periodik, melainkan juga sebagai suatu bentuk kesadaran yang terkait dengan kebaruan yang karenanya istilah perubahan, kemajuan, revolusi dan pertumbuhan menjadi istilah-istilah kunci kesadaran moderen itu sendiri. Lihat F. Budi Hardiman, *Filsafat Moderen: dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Cet. II; Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama, 2007), h. 2-3.

²⁴Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 50.

AE Priyono tidak berarti bahwa Kuntowijoyo tidak menggunakan jenis pendekatan analisis yang lain dalam memahami kasus yang berbeda.²⁵ Kuntowijoyo memang mengakui bahwa Indonesia mengalami perjalanan sosial yang kurang lebih sama dengan masyarakat kapitalis, yakni mengalami industrialisasi, rasionalisasi, urbanisasi, dan birokratisasi.²⁶

Pengakuan Kuntowijoyo terhadap kenyataan tersebut, disertai dengan analisis cermat terkait implikasi dan akibat dari prosesnya, yakni berupa disintegrasi sosio-kultural, pertentangan-pertentangan politik, serta konflik industrial. Dalam menjelaskan persoalan tersebut, Kuntowijoyo acap kali mengutip pandangan-pandangan strukturalisme Karl Marx yang menempatkan ekonomi dan politik sebagai elemen yang saling terkait dalam mempengaruhi kehidupan sosial, budaya, dan politik itu sendiri. Dari situlah Marx merumuskan tiga unsur pokok bagi strukturalisme, yakni; *Pertama*, kelas-kelas sosial yang terbagi menjadi kaum borjuis (pemilik modal), dan kaum proletar (kaum tertindas yang mencakup buruh dan petani). *Kedua*, mengenai model produksi (pengaturan perekonomian dan hubungan ekonomi) yang didasarkan pada barang dan jasa, dan diyakini sebagai dasar materialisme masyarakat. *Ketiga*, teori nilai pekerja yang mengatakan bahwa upah buruh tidak sesuai dengan nilai barang yang diproduksi (nilai yang dimaksudkan ialah nilai guna, nilai tukar, dan nilai tambah).²⁷

Analisis ini digunakan oleh Kuntowijoyo dalam menjelaskan sejarah sosial politik Orde Baru, yang diyakini telah menyebabkan terbentuknya stratafikasi sosial

²⁵*Ibid*, h. 51.

²⁶Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Cet. I; Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1987), h. 84.

²⁷Jill Steans dan Lloyd Pettiford, *Strukturalisme dalam Hubungan Internasional: Perspektif dan Tema* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 152-155.

yang berdasarkan kelas, yakni kelas pemilik modal birokratis yang tumbuh subur akibat kebijakan pembangunan,²⁸ dan kelas buruh (pekerja kasar) yang termarginalkan. Analisis tersebut sekaligus menjadi bukti atas kecenderungan Kuntowijoyo terhadap perspektif strukturalisme.²⁹ Hal yang menarik dari Kuntowijoyo terkait dengan persoalan ini karena dari segi metodologis, ia memilih kerangka analisis ekonomi-politik Orde Baru untuk menjelaskan posisi empiris Islam di Indonesia yang diyakini sebagai hal yang mungkin membayangi keruntuhan bangsa ini di masa depan. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa penggunaan pendekatan tersebut oleh Kuntowijoyo semata-mata untuk mempertegas posisi dan eksistensi umat Islam dalam realitas empiris keindonesiaan, artinya spirit dalam menyelamatkan umat dari keterpurukan tetap menjadi variabel terpenting dalam analisisnya.

Selain itu, Kuntowijoyo juga sering kali mengutip analisis *countre hegemonic* Antonio Gramsci³⁰ yang mengatakan bahwa unsur esensial filsafat paling moderen tentang praksis adalah konsep filsafat sejarah tentang hegemoni. Ia kemudian mendefenisikan hegemoni sebagai kepemimpinan kultural yang dilaksanakan oleh kelas penguasa, konsep ini dimaksudkan tidak hanya untuk membantu masyarakat dalam memahami dominasi dalam sistem kapitalisme, tapi juga membantu mengorientasikan sebuah gerakan revolusi perlawanan (*countre*

²⁸Kuntowijoyo, *Agama, Negara, dan Formasi Sosial* (Prisma No. 8, 1984), h. 39.

²⁹Strukturalisme ialah gerakan linguistik yang berpandangan bahwa hubungan antar unsur bahasa lebih penting daripada unsur itu sendiri, dan objek bahasa tidak lain kecuali sistem bahasa itu sendiri. Lihat Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi III* (Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 2003), h. 1092-1093.

³⁰Antonio Gramsci adalah seorang pemikir Marxis Italia yang berperan penting dalam fase transisi dari determinisme ekonomi ke Pemikiran Marxian yang lebih moderen. Lihat, George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Modern Sociological Theory*, 6th Edition. terj. Alimandan, *Teori Sosiologi Moderen*, Edisi VI (Cet. VI; Jakarta: Kencana, 2010), h. 175.

hegemoni) terhadap dominasi tersebut.³¹ Dari gagasan inilah Kuntowijoyo membangun perspektif gerakannya bahwa Islam mempunyai potensi untuk menjadi budaya tanding dalam membangun agenda perubahan sosial. Meski demikian, penggunaan analisis tersebut tetap disertai dengan tawaran alternatif sistemik untuk tujuan integrasi sistem sosial dan sistem budaya,³² yakni perpaduan antara nilai teoritik, praktis, dan normatif-teologis (wahyu) yang kemudian dikenal dengan istilah pengilmuan Islam.

Satu hal yang pasti bahwa orientasi pemikiran-pemikiran Kuntowijoyo sesungguhnya lebih mencirikan sifat pragmatisme, dalam pengertian berorientasi pada praksis sosial. Ini dikategorikan sebagai sesuatu yang wajar, sebab memang bersesuaian dengan perhatian dan keprihatinannya dalam melihat dan mengamati posisi empiris umat Islam dalam bidang sosial, politik, dan ekonomi. Ia dengan tegas memberi pernyataan bahwa:

Pergulatan Islam adalah pergulatan untuk relevansi, dimana agama tidak boleh hanya sekedar menjadi pemberi legitimasi terhadap sistem sosial yang ada, tapi juga harus memperhatikan dan mengontrol perilaku sistem tersebut.³³

Selain dari apa yang telah dikemukakan di atas, hal penting dalam kajian tentang genealogi intelektual Kuntowijoyo bahwa, ia adalah salah satu tokoh yang bisa digolongkan sebagai pendukung Islamisasi ilmu. Dukungan Kuntowijoyo terhadap proyeksi tersebut tidak serta merta membuat dirinya sama dengan tokoh Islamisasi ilmu yang lainnya, misalnya Syeh}Muhammad Naquib Al-Attas yang mengatakan bahwa Ilmu barat telah menimbulkan masalah sebab telah kehilangan tujuan dan hakikatnya, dan masalah ini lahir karena ilmuan barat tidak berangkat

³¹*Ibid*, h. 176.

³²Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 57.

³³Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, h. 100.

dari analisis yang semestinya.³⁴ Pada posisi inilah Al-Attas tampil untuk mengusung gagasan Islamisasi ilmunya dengan target utama ialah ilmu moderen atau ilmu kontemporer yang diyakini telah mengalami sekularisasi. Syarat yang ditawarkan ialah pembebasan akal dan bahasa manusia dari magis, mitos, animisme, nasionalisme buta, dan sekularisme melalui program; *Pertama*, pengasingan konsep-konsep barat dari ilmu. *Kedua*, memasukkan unsur-unsur Islam ke dalamnya.³⁵

Senada dengan Ismail Raji' Al-Faruqi yang mengatakan bahwa Islamisasi ilmu ialah usaha untuk menyusun dan membangun kembali ilmu, yakni mendefenisikan kembali, menyusun ulang data, memikirkan kembali argumen dan rasionalisasi data yang telah tersusun, menilai kembali tafsiran dan kesimpulan, membentuk kembali tujuan yang berbasis pada kerangka dan visi Islam.³⁶ Semua hal tersebut hanya bisa dicapai melalui perpaduan antara ilmu-ilmu baru dengan khasanah warisan Islam.

Berbeda dengan Kuntowijoyo, meski tujuan yang hendak dicapai ialah sama dengan tokoh sebelumnya, yakni menjadikan Islam sebagai basis nilai yang dapat diterima secara ilmiah oleh semua kalangan, namun Kuntowijoyo sedikit keluar dari pengistilahan yang digunakan oleh kedua tokoh di atas (Islamisasi Ilmu), ia kemudian menawarkan gagasan pengilmuan Islam sebagai alternatif. Tawaran ini lahir dari pengamatannya terhadap konflik yang terjadi antara ilmu dan agama di Barat, menurut Kuntowijoyo bahwa hal tersebut disebabkan karena konsep-konsep teoritis ilmu diubah menjadi acuan-acuan normatif yang kemudian berakibat pada terjadinya krisis kredibilitas bagi agama itu sendiri. Nilai-nilai agama tidak lagi

³⁴<http://menaraislam.com>. Diakses pada tanggal 27 Mei 2012.

³⁵*Ibid.*

³⁶*Ibid.*

dianggap relevan sebagai orientasi etis dalam kehidupan karena dunia telah dibebaskan dari pengaruh agama.³⁷

Hal yang menarik dari Kuntowijoyo bahwa, dukungannya terhadap Islamisasi ilmu (pengilmuan Islam), tidak kemudian serta merta mengingkari secara totalitas warisan-warisan intelektual Barat. Ia sepenuhnya menyadari bahwa rekonstruksi tersebut dilakukan bukan pada tataran kefakuman wacana, tapi yang lebih penting ialah bahwa konsep-konsep Islam harus dijabarkan dalam formulasi-formulasi teoritis, sebab jika tidak maka Islam hanya akan bertahan dalam dunia subjektifitas dan tidak akan dapat turut serta dalam realitas objektif. Tawarannya ialah interpretasi-interpretasi nilai-nilai Alquran yang bersifat general dan normatif ke pemahaman spesifik dan empiris.³⁸

Pada posisi ini menurut hemat penulis, Kuntowijoyo sedang tidak berdiri pada posisi yang ekstrim (menolak secara totalitas ilmu-ilmu Barat), tapi yang terpenting ialah bagaimana membangun dan mengembangkan tradisi keilmuan Islam berdasarkan kerangka wahyu, menjadi formulasi teoritik objektif agar umat selain Islam mampu menerima kenyataan tersebut sekalipun ia tidak berdiri pada keyakinan agama yang sama (Islam).

2. Tokoh yang Berpengaruh dalam Pemikiran Kuntowijoyo

Kejeniusan Kuntowijoyo adalah bukan sesuatu yang lahir secara kebetulan, melainkan dari proses pergolakan intelektual semasa hidupnya, disamping itu persentuhannya dengan teori dari beberapa pemikir juga turut mewarnai corak berpikirnya. Berikut adalah beberapa tokoh yang mempengaruhinya:

³⁷Kuntowijoyo, *Agama, Negara*, h. 72.

³⁸Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 65.64.

- a. H. Abdul Wahid Sosroatmojo dengan Hj. Warasti (selaku orang tua Kuntowijoyo). Adalah hal yang tidak dapat dipungkiri bahwa dimasa awal-awal pertumbuhan intelektualnya, ia banyak bersentuhan dengan petuah-petuah dari kedua orang tuanya tersebut, apalagi keduanya (sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya) adalah orang yang taat dalam beragama, disamping itu juga terhubung secara kultural dengan organisasi Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama.
- b. KH. Ahmad Dahlan (perintis organisasi Muhammadiyah). Persentuhan Kuntowijoyo dengan organisasi ini adalah bukti bahwa ia bersepakat dengan gagasan-gagasan transformasi yang diusung oleh pendirinya. Selain itu, dari organisasi ini juga kedua orang tuanya banyak menimbah pengetahuan, jadi bisa dikata Kuntowijoyo meneruskan kiprah keluarganya.
- c. Karl Marx (tokoh sosialis) yang banyak berkiprah pada persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan di zamannya. Salah satu tesisnya yang sering dimanfaatkan oleh Kuntowijoyo sebagai perangkat analisis sosial dalam konteks keindonesiaan ialah konsep strukturalismenya yang dibagi menjadi struktur dan superstruktur untuk menjelaskan kondisi sosial.³⁹ Dari sini Kuntowijoyo mencoba mendekati stratifikasi sosial yang ada di Indonesia, lalu kemudian membaginya menjadi beberapa kelompok sosial, diantaranya ialah priyai (elit) dan abangan (rakyat biasa).
- d. Raymond Williams (sosiolog), dari tokoh ini Kuntowijoyo mewarisi analisis budaya yang terdiri dari tiga komponen pokok, yaitu lembaga-lembaga budaya,

³⁹Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Cet. II; Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1999), h. 3.

isi budaya, efek budaya atau norma-norma.⁴⁰ Dari teori ini Kuntowijoyo merekonstruksi budaya Indonesia⁴¹ secara bebas sebagai berikut:

Kategori Sejarah	Proses Simbolis		
	Lembaga	Simbol	Norma
Tradisional Patrimonial	Masyarakat abdi, raja, perintah	Mitis (mitos)	Komunal Kepatuhan
Kapitalis	Profesional, pasar, penawaran	Realis	Individualis
Teknokratis	Professional, Negara, pesanan	Pseudo realis	Modifikasi perilaku

- e. Aguste Comte (sosiolog) yang membagi perkembangan pengetahuan ke dalam tiga tahap, yakni teologis, metafisis, dan postivistik.⁴² Dari sini Kuntowijoyo terilhami untuk membagi periodisasi kesadaran masyarakat Indonesia menjadi tiga fase, yaitu mitos, ideologi, dan ilmu (lihat buah pemikiran Kuntowijoyo).
- f. Muhammad Iqbal (filosof asal India), salah satu gagasannya yang mengilhami Kuntowijoyo ialah etika profetiknya, ini kemudian dijadikan sebagai salah satu basis nilai dalam gagasan Ilmu Sosial Profetiknya kelak.
- g. Muslim Abdurahman (pemikir muslim Indonesia), dari gagasannya tentang teologi transformasi Kuntowijoyo terinspirasi dalam mengusung ilmu sosial transformatif.
- h. Selain dari tokoh-tokoh di atas, Kuntowijoyo juga acap kali menyinggung idealisme Plato, Rasionalisme Rene Descartes, Parepatetisme Ibnu Sina, dan

⁴⁰Raymond William dalam Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat. ibid*, h. 5.

⁴¹*Ibid*, h. 6.

⁴²Franciso Budi Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Cet. II; Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2007), h. 206.

Pragmatisme William James, khususnya ketika ia menjelaskan tentang teori kebenaran dan kemajuan.⁴³

Dari penjelasan tersebut di atas, setidaknya telah tergambar alur paradigma Kuntowijoyo bahwa ia adalah salah satu tokoh pemikir yang dalam membangun gagasan-gagasannya senantiasa memadukan antara teori dari tokoh-tokoh Barat dan Timur sejauh yang diyakini dapat memberi konstribusi paradigmatis dalam konteks keindonesiaan.

3. Buah Pemikiran Kuntowijoyo

Keterlibatan aktif Kuntowijoyo dengan pergolakan dunia intelektual, tidak hanya sekedar menjadi pihak yang mengkonsumsi gagasan, tapi juga ikut mengusung buah pemikiran yang mencakup beberapa tema, yaitu:

a. Sejarah Sosial

Menurut Kuntowijoyo bahwa sejarah adalah salah satu diskursus keilmuan yang tidak dapat dipisahkan dengan ilmu-ilmu sosial,⁴⁴ wajar jika tokoh pemikir Muslim ini banyak mencurahkan perhatian pada masalah sejarah sosial sebagai bagian dari beberapa konstruksi kewacanaannya.

Azyumardi Azra mengatakan bahwa Kuntowijoyo dalam melihat kegunaan ilmu sosial terhadap sejarah dibagi menjadi tiga hal, yaitu: *pertama*, sejarah sebagai kritik terhadap kecenderungan generalisasi yang biasa dilakukan oleh ilmu-ilmu sosial; *kedua*, permasalahan sejarah dapat menjadi permasalahan sosial; *ketiga*,

⁴³Untuk lebih jelasnya lihat Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007).

⁴⁴Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995), h. 107.

pendekatan sejarah yang lazimnya bersifat diakronis menambah dimensi baru pada ilmu-ilmu sosial yang umumnya bersifat sinkronis.⁴⁵

Kuntowijoyo banyak mengkritik asumsi kesejarahan yang hanya memusatkan diri pada politik sehingga kesannya sangat elitis. Sejatinya sejarah menurutnya ialah disamping mencakup masalah politik dan elit, juga harus mencakup orang-orang marginal, kelompok tani, buruh, dan lain-lain. Karena gagasan Kuntowijoyo mengakomodir persoalan ini dengan menggunakan teori-teori ilmu sosial, khususnya sosiologi, antropologi, dan ekonomi sebagai “sejarah baru”.⁴⁶ maka ia pun dikategorikan sebagai tokoh sejarah sosial atau sejarah baru.⁴⁷

Kuntowijoyo mempertegas bahwa penggunaan ilmu-ilmu sosial dalam sejarah dapat terjadi dalam empat hal, yakni: konsep, teori, permasalahan, dan pendekatan.⁴⁸ Oleh karena manifestasi kehidupan sosial itu beragam, maka lingkup sejarah sosial pun sangat luas.⁴⁹

Terkait dengan corak analisis Kuntowijoyo terhadap sejarah yang sering menggunakan pendekatan struktural Marxian sebagai kerangka analisis untuk menjelaskan dinamika dan perkembangan sejarah,⁵⁰ menyebabkan ia juga dijuluki sebagai tokoh sejarah sosial struktural, penamaan ini diperkuat oleh

⁴⁵Azyumardi Azra, *Konsep Kesejarahan Kuntowijoyo: Pentingnya Imanjinasi, Emosi, Intuisi, dan Estetika Bahasa yang Khas dalam Penulisan Sejarah (Jurnal Studi Islam Ibda* Vol. 3, No. 2, Jul-Des 2005), h. 4.

⁴⁶Sejarah baru berkembang mula-mula di Amerika Serikat sejak tahun 1925-an melalui sejarawan Carl L. Becker (1973-1945) dan James Harey Robinson (1863-1936). Untuk konteks Indonesia, Kuntowijoyo adalah salah satu tokoh yang memperkenalkan teori ini. *ibid.*

⁴⁷*Ibid.*

⁴⁸*Ibid.*

⁴⁹Sartono Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1992), h. 50.

⁵⁰Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, h. 68.

terminologi-terminologi yang digunakan dalam pembahasan kesejarahannya, seperti “kawula”,⁵¹ “wong cilik”,⁵² “periferial”,⁵³ “alienasi”⁵⁴ dan lain-lain.

b. Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia

Perkembangan pemikiran umat Islam Indonesia, tidak bisa dipisahkan dengan munculnya gerakan pembaharuan pemikiran yang diakibatkan oleh terjadinya gesekan antara patokan agama yang suci dengan adat kebiasaan masyarakat disatu sisi, serta adanya tuntutan progresifitas zaman moderen disisi lain. Dalam menyikapi persoalan tersebut, Kuntowijoyo merumuskan tiga bentuk kesadaran keagamaan sebagai respon, yaitu kesadaran mitos, ideologi, dan ilmu.⁵⁵

Periode mitos ditandai dengan kecenderungan pemikiran yang berorientasi pada penggantungan harapan perubahan pada pemimpin yang bersifat abstrak (Ratu Adil), dimana hal tersebut diyakini akan membawa pembebasan dari ketidakadilan.⁵⁶ Periode ideologi terwarnai dengan kecenderungan menyandarkan harapan akan perubahan hidup dan kemenangan pada ideologi politik.⁵⁷

Sedangkan periode ilmu cenderung pada kepercayaan pada kekuatan ilmu

⁵¹Kawula artinya hamba sahaya, budak, atau rakyat kecil yang berada di bawah pemerintahan suatu Negara. Lihat Hasan Alwi, *et. al, Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi III* (Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 2002), h. 519.

⁵²Wong Cilik artinya rakyat jelata. *ibid*, h. 1274.

⁵³Periferial artinya tidak mengenal pokok, atau kurang penting. *ibid*, h. 858.

⁵⁴Alienasi artinya merasa terasing (terisolasi), atau pengasingan dari kelompok dan masyarakat. *ibid*, h. 29.

⁵⁵Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), h. 22. Lihat juga “*Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi dan Ilmu*”, Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar Ilmu Sejarah Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada (Yogyakarta: UGM, 2001).

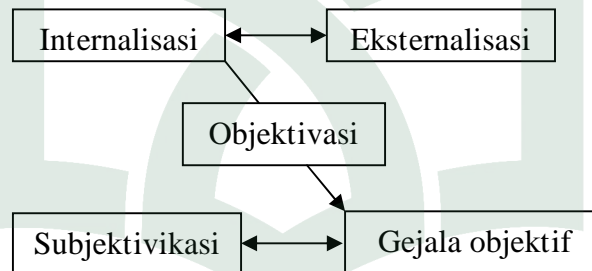
⁵⁶*Ibid*, h. 34.

⁵⁷*Ibid*.

(objektifitas, rasionalitas, inklusifitas) sebagai media yang bisa mengantarkan manusia bebas dari keterpurukan.⁵⁸

c. Objektivasi Islam

Objektivasi yang dimaksudkan oleh Kuntowijoyo ialah proses penerjemahan nilai-nilai internal Islam ke dalam kategori-kategori objektif (eksternalisasi).⁵⁹ Sedangkan internalisasi dimaksudkan untuk menerjemahkan nilai-nilai eksternal untuk mengambil hikmah (subjektifikasi).⁶⁰ Mengingat karena kalimat ini sering digunakan dalam terminologi yang beragam, seperti internalisasi, eksternalisasi, subjektifikasi, dan gejala objektif, maka dipandang perlu memberikan penggambaran Kuntowijoyo terkait dengan masalah ini, yaitu:⁶¹



Melihat ilustrasi tersebut, bisa dipahami bahwa objektivasi yang dimaksudkan oleh Kuntowijoyo adalah juga merupakan kongkritisasi dari keyakinan internal. Sebuah perbuatan disebut objektif jika perbuatan tersebut dirasakan efeknya oleh keseluruhan manusia bahwa seolah-olah hal tersebut ialah kejadian yang bersifat natural.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), h. 67.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

Objektivasi seperti ini digagas oleh Kuntowijoyo bertujuan untuk menghindarkan diri umat Islam dari dua hal, yaitu sekularisasi dan dominasi.⁶² Sekularisasi yang dimaksudkan disini ialah pemisahan antara ilmu dan agama, sedangkan dominasi ialah penguasaan massa oleh kelompok tertentu dengan cara yang tidak adil (dehumanis). Dengan demikian, arah orientasi dari proses ini adalah perwujudan nilai-nilai keislaman kedalam perbuatan sehingga yang non Islam sekalipun dapat merasakan manfaatnya tanpa harus menyetujui nilai-nilai asalnya. Asumsi ini mempertegas bahwa, Islam adalah agama universal yang tidak dikhususkan hanya pada satu bangsa, wilayah, atau negara, tapi untuk seluruh manusia pada semua agama dan keyakinan.⁶³

Gagasan ini kemudian diterjemahkan ketingkat yang lebih prosedural dengan cara menjadikan Alquran sebagai paradigma. Paradigma dalam konteks ini dimaksudkan sebagaimana yang dipahami oleh Thomas Kuhn, bahwa realitas sosial dikonstruksi melalui *mode of thought* (model pemikiran) atau *mode of inquiry* (model analisis), dan pada gilirannya kelak akan menghasilkan *mode of knowing* (model/sistem pengetahuan).⁶⁴ Dengan cara pandang tersebut, paradigma Alquran dimaksudkan untuk membangun pengetahuan yang memungkinkan manusia memahami realitas sebagaimana Alquran memahaminya.⁶⁵

⁶²*Ibid*, h. 68. Sekularisasi adalah hal-hal yang membawa ke arah kehidupan yang tidak didasarkan pada ajaran agama. Lihat Hasan Alwi, *et al*, *Kamus Besar*, h. 1015. Sedangkan dominasi ialah penguasaan oleh pihak yang lebih kuat terhadap yang lemah. *Ibid*, h. 273.

⁶³Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Risalatuna*. terj. Muhammad Abdul Qadir Alcaff, *Risalatuna: Pesan Kebangkitan Ummat; Konsep Dakwah, Pemikiran, dan Reformasi Sosial* (Cet. II; Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2011), h. 67.

⁶⁴M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran Politik dengan Paradigma Al-Qur'an: Sebuah Pengantar dalam Kuntowijoyo*, *Identitas Politik*, h. xx.

⁶⁵Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 326.

Paradigma Alquran ini juga dibangun dengan tujuan agar manusia mendapatkan “hikmah” untuk membentuk perilaku yang sejalan dengan sistem Islam, termasuk dalam hal ini ialah sistem pengetahuannya.⁶⁶ Dengan demikian, paradigma Alquran pada posisi ini disamping memberikan gambaran aksiologis, juga memberi wawasan epistemologis.⁶⁷

Tawaran paradigma Alquran dari Kuntowijoyo tersebut menggambarkan pengakuannya terhadap universalitas nilai-nilai ideal Alquran dan sekaligus menjadi bukti akan kemungkinannya untuk dijadikan sebagai pijakan (kerangka) analisis, termasuk dalam hal ini ialah analisis sosial.

d. Ilmu Sosial Profetik

Konstruksi teoritik ini merupakan gagasan Sosial Kuntowijoyo yang didasarkan pada nilai-nilai keislaman, tema ini dimaksudkan sebagai proses objektivasi nilai-nilai Islam pada level teori-teori sosial. Selain itu, juga dimaksudkan sebagai perangkat analisis dalam membangun transformasi dalam kehidupan praktis. Gagasan inilah yang akan penulis elaborasi lebih jauh dalam penelitian tesis ini.

⁶⁶*Ibid*, h. 327.

⁶⁷Arief Subhan, *Dr. Kuntowijoyo; Al-Qur'an*, h. 92-101.

BAB III

SELAYANG PANDANG ILMU SOSIAL

A. Pengertian dan Cakupan Ilmu Sosial

Sifat masyarakat yang senantiasa berubah-ubah menyebabkan penetapan kaidah-kaidah atau dalil-dalil yang tetap dan dapat diterima oleh sebagian besar masyarakat merupakan hal yang tidak gampang. Atas dasar itu pulalah sehingga Soerjono Soekanto berpendapat bahwa ilmu sosial baru sampai pada tahap analisa dinamika sosial yang senantiasa bergerak.¹ Ini merupakan bukti akan belum adanya ketepatan hukum yang disepakati secara bersama oleh teoritikus sosial itu sendiri.

Keterikatan kehidupan masyarakat dengan hukum perubahan, terus memicu perkembangan penyelidikan ilmu sosial ke beberapa arah kemungkinan. Wajar jika pemberian patokan definisi terkait dengan tema ini kemudian muncul dengan beragam versi. Taufik Abdullah misalnya menegaskan bahwa ilmu sosial ialah ilmu yang mempelajari aktivitas manusia dalam hidup bersama, dan aktivitas yang dimaksudkan termasuk berpikir, bersikap, dan berperilaku kaitannya dengan prosesnya dalam menjalani interaksi diantara sesamanya.² Pengertian ini memberi penekanan pada interaksi sebagai syarat utama dalam ilmu sosial itu sendiri.

Defenisi ini kemudian lebih diperluas cakupannya oleh Selo Soemardjan dan Soelaeman Soemardi dengan menambahkan unsur struktur, proses-proses, serta perubahan-perubahan yang terjadi dilapangan sosial itu sendiri.³ Lain halnya dengan

¹Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Cet. 43; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010), h. 13.

²Taufik Abdullah, *Ilmu Sosial dan Tantangan Zaman* (Cet. I; Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2006), h. 31.

³Selo Soemardjan dan Soelaeman Soemardi (ed), *Setangkai Bunga Sosiologi* (Jakarta: Lembaga Penerbit FEUI, 1974), h. 27.

Pitirim Sorokin yang justru membagi orientasi ilmu sosial pada level pembelajaran terkait dengan tiga pola relasi yang terjadi dilapangan sosial, yaitu:

1. Pengaruh timbal balik antara beberapa gejala-gejala sosial (seperti gejala ekonomi dengan agama, keluarga dengan moral, hukum dengan ekonomi, gerak masyarakat dengan politik, dan lain sebagainya);
2. Pengaruh timbal balik antara gejala sosial dengan gejala-gejala nasional (misalnya gejala geografis, biologis, dan sebagainya);
3. Ciri umum dari semua gejala sosial itu sendiri.⁴

Pengertian yang dibumbui dengan interaksi dan relasi timbal balik tersebut, semakin menggambarkan keniscayaan ketergantungan manusia antar sesama dalam kehidupannya.⁵ Ketergantungan tersebut lahir karena adanya dorongan kuat yang ada pada diri manusia untuk saling memenuhi kebutuhan masing-masing.⁶ Ini berarti bahwa manusia dalam hidup dan pemenuhan kebutuhannya hanya bisa terjadi jika menggandeng manusia-manusia lain yang ada disekitarnya, seperti kebutuhan mencari teman, membentuk keluarga, dan membentuk komunitas.

Berbeda dengan para penganut teori kritis, mereka memberikan pengertian ilmu sosial dengan mengatakan bahwa :

“Ilmu sosail pada intinya dimaksudkan untuk memberikan proses penyadaran kritis atau perspektif kritis kepada masyarakat kaitannya dengan bagaimana kepercayaan masyarakat itu membentuk realitas sosial”.⁷

Pengertian ini lebih mengarah pada tujuan dan fungsi dari ilmu sosial itu sendiri, yakni bagaimana ia membangun kesadaran massa atau masyarakat dalam

⁴Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, h. 17.

⁵Elly M. Setiadai, *et al.*, *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar* (Cet. V; Jakarta : Kencana Pernada Media Group, 2009), h. 67.

⁶*Ibid.*

⁷Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Cet. IV; Yogyakarta : Insist Press, 2006), h. 94.

hidup yang diyakni sebagai pembentuk realitas sosial. Berbeda pula dengan teori fungsionalisme struktural yang meyakini bahwa, ilmu sosial merupakan ilmu yang mempelajari suatu sistem kemasyarakatan yang terdiri atas bagian-bagian yang saling terkait dan saling menyatu dalam keseimbangan.⁸ Asumsi dasar dari teori ini bahwa setiap struktur yang ada dalam kehidupan sosial saling berelasi antara yang satu dengan yang lainnya, sehingga perubahan yang terjadi pada satu struktur tertentu akan berakibat pada perubahan bagi struktur yang lainnya, dan kehancuran satu struktur akan menyebabkan hilangnya keseimbangan sosial.

Murtadha Muthahari menegaskan bahwa ilmu sosial ialah ilmu yang mempelajari tentang suatu senyawa sejati yang lahir dan terbentuk dari adanya jiwa bersama, kesadaran bersama, perasaan bersama, kehendak bersama dan diri bersama.⁹ Pada posisi ini Murtadha Muthahari bermaksud memberikan sebuah penekanan bahwa, hidup bersama adalah bagian dari dorongan fitrah atau hal yang bersifat niscaya bagi manusia itu sendiri.

Naluri manusia untuk hidup bersama dengan sesamanya, menyebabkan seorang individu tidak bisa mengurung diri tanpa membangun proses interaksi dengan individu yang ada disekitarnya. Dengan demikian, ilmu sosial pada intinya bisa dikatakan sebagai ilmu yang mempelajari tentang “hukum adaptatif”¹⁰ yang dengannya manusia bisa memenuhi berbagai kebutuhan dan kepentingannya. George Ritzer mempertegas hal ini dengan mengatakan bahwa ilmu sosial

⁸George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm Science*. terj. Alimandan, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Cet. IX; Jakarta: Rajawi Pres, 2011), h. 21.

⁹Murtadha Muthahari, *Society and History*. terj. M. Hashem, *Masyarakat dan Sejarah; Kritik Islam atas Marxisme dan Teori Lainnya* (Cet. V; Bandung : Mizan, 1995), h.2.

¹⁰Interaksi merupakan kunci dari semua kehidupan sosial karena tanpa interaksi maka tidak akan mungkin ada kehidupan bersama. Lihat Kimbal Young dan Raymond, *Sociology an Social Life* (New York: American Book Company, 1959), h. 137.

merupakan cerita sosial atau narasi yang sangat berhubungan dengan himpitan-himpitan persoalan sosial.¹¹

Meski pendefenisian terkait dengan ilmu sosial berbeda-beda, namun penulis menganggap bahwa, kenyataan tersebut merupakan akibat dari posisi ilmu ini yang menjadikan kehidupan sosial yang sarat dengan perubahan sebagai objek kajian, sehingga cenderung disatu sisi menuntut adanya perubahan paradigma yang diakibatkan oleh perubahan konfigurasi sosial, dan disisi lain merupakan bukti nyata bahwa ilmu sosial merupakan ilmu yang banyak diminati sehingga pengertian yang berbeda tersebut justru memperkaya diskursus ini. Disamping itu, dari perbedaan pengertian tersebut sebenarnya terdapat nilai yang dapat dipertemukan, yakni masing-masing para teoritikus tersebut bersepakat pada kehidupan masyarakat sebagai objek kajian.¹²

Pengertian ilmu sosial yang telah dikemukakan di atas, paling tidak juga telah memberi gambaran terkait dengan cakupan ilmu sosial itu sendiri. Sebagai ilmu yang menjadikan kehidupan bermasyarakat sebagai objek kajian, tentu saja mencakup beberapa unsur, yaitu:

- a. Kehidupan bersama manusia.
- b. Kehidupan bersama tersebut berlaku dalam waktu yang cukup lama.
- c. Kesadaran sebagai makhluk satu kesatuan.
- d. Sistem hidup bersama dan kebudayaan.¹³

Demikian halnya dengan Herimanto dan Winarno yang mengatakan bahwa cakupan ilmu sosial ialah:

¹¹George Ritzer, *The Postmodern Social Theory*. terj. Muhammad Taufik, *Teori Sosial Postmoderen* (Cet. III; Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006), h. 25.

¹²Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, h. 11.

¹³*Ibid*, h. 22.

- a. Kenyataan bersama yang merupakan masalah sosial.
- b. Keragaman dan kesatuan sosial dalam masyarakat.¹⁴

Kedua pendapat tersebut di atas diperkuat oleh Robert K. Merton bahwa ilmu sosial pada intinya mencakup fakta sosial yang meliputi: peranan sosial, pola-pola institusional, proses sosial, organisasi kelompok, pengendalian sosial, dan sebagainya.¹⁵

Terkait dengan tema penelitian ini, penulis akan menggunakan definisi ilmu sosial yang berpandangan bahwa kehidupan bersama (bermasyarakat) adalah sebuah keniscayaan naluri atau fitrawi, definisi ini penulis yakini akan berimplikasi pada kemestian tanggung jawab (hak dan kewajiban) antar sesama manusia dalam proses interaksinya. Kaitannya dengan cakupan ilmu sosial, penulis akan lebih menitik beratkan kajian ini pada relasi sosial itu sendiri.

B. Paradigma Ilmu Sosial

Paradigma ibarat sebuah jendela yang ditempati oleh setiap orang untuk mengamati dunia luar, atau tempat berpijak untuk menjelajahi dunia dengan wawasan. Kata paradigma ini pertama kali dipopulerkan oleh Thomas Khun dengan mengacu kepada beberapa arti, seperti matriks disipliner, model atau pola berpikir, dan pandangan dunia (*word view*).¹⁶ Dari beberapa arti tersebut dirumuskan pengertian utama atas paradigma itu sendiri, yakni sebagai fondasi utama dalam proses ilmiah,¹⁷ atau konstruk paradigma manusia terkait dengan suatu pokok persoalan.

¹⁴Herimanto dan Winarno, *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar* (Cet. III; Jakarta: Bumi Aksara, 2010), h. 2-3.

¹⁵George Ritzer, *Sociology: A Multiple Paradigm*, h. 22.

¹⁶Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik; Dialog Filsafat, Sains dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead* (Cet. I; Jakarta Selatan : Teraju, 2003), h. 28.

¹⁷Thomas Khun, *The Structure og Scientific Revolution*. terj. Tjun Surjaman, *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains* (Cet. IV; Bandung: Rosdakarya, 2002), h. 10.

Menurut A. F. Chalmers bahwa paradigma bagi Thomas Khun juga berguna dalam membimbing penyelidikan dan interpretasi terhadap fenomena-fenomena yang diobservasi, dan hal tersebut tentu saja mengisyaratkan asumsi metafisis, ontologis, dan epistemologis, yang diterima begitu saja oleh suatu komunitas sejauh paradigma itu diyakini mampu memberi suatu kerangka teori, serta mampu menjelaskan fenomena-fenomena eksperimen.¹⁸ Pada poin pembahasan ini, penulis menggunakan istilah ini untuk mengungkapkan cara pandang atau konstruksi teoritik terkait dengan paradigma ilmu sosial dengan mengacu pada pembagian yang dilakukan oleh Jurgen Habermas.¹⁹ Menurut Habermas sebagaimana yang dikutip oleh Mansour Fakih bahwa, pada dasarnya paradigma ilmu sosial terbagi menjadi tiga bagian,²⁰ yaitu:

1. *Instrumental Knowledge* (Paradigma Sosial Positivistik)

Keyakinan perspektif ini bahwa pengetahuan lebih dimaksudkan untuk menaklukkan dan mendominasi objeknya. Jurgen Habermas sebagaimana yang dikutip oleh Mansour Fakih, melukiskan *instrumental knowledge* ini tidak lain dari paradigma positivisme itu sendiri,²¹ yakni ilmu sosial yang meminjam pandangan, metode, dan teknik ilmu alam dalam memahami realitas sosial. Dengan demikian, disatu sisi dapat dikatakan bahwa positivisme ialah upaya untuk menggeneralisasi

¹⁸A.F. Chalmers, *What Is Science*. terj. *Apa itu yang Dinamakan Ilmu* (Cet. I; Jakarta : Hasta Mitra, 1983), h. 95-96.

¹⁹Jurgen Habermas adalah salah seorang pemikir yang lahir di Jerman pada tanggal 18 Juni 1929, ia tergolong sebagai salah satu tokoh generasi kedua Mazhab Franfurt (sekolah yang mengembangkan Filsafat Kritis sebagai pisau analisis). Pendekatan rasional komunikatif merupakan teori yang paling terdepan dalam kerangka epistemologisnya, bahwa konstruksi nalar pengetahuan manusia diperoleh melalui perbincangan rasional dalam sebuah ruang bebas yang emansipatoris. Lihat Listiyono Santoso (ed), *Seri Tokoh: Epistemologi Kiri* (Cet. IV; Jogjakarta: Ar-Ruzz Media Group, 2007), h. 217-219.

²⁰Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan*, h. 23.

²¹*Ibid.*

hukum alam terhadap fakta-fakta sosial yang ada, dan disisi lain bahwa fakta sosial tersebut sama dengan fenomena alam itu sendiri.

Positivisme ini merupakan paradigma ilmu pengetahuan yang diperkenalkan oleh Aguste Comte, istilah ini berasal dari kata “positif” yang diartikan sebagai teori yang bertujuan untuk menyusun diskursus yang terkait dengan fakta-fakta yang teramati.²² Penggunaan kata positif tersebut terhadap ilmu pengetahuan ialah merujuk pada kerangka konseptual yang tidak melampaui fakta-fakta empiris, dan karenanya juga memberi hukum bahwa bentuk pengetahuan yang sah hanyalah yang terkait dengan kenyataan-kenyataan indrawi. Dengan demikian, paradigma ini membangun pengandaian (penolakan) atas metafisika dan pengalaman-pengalaman spiritual yang bersifat subjektif dari medan kehidupan manusia.²³

Terkait dengan pengetahuan tentang fakta-fakta yang teramati, Comte mempertegas sebagai sesuatu yang tidak bisa dipahami secara terpisah dari sejarah perkembangan pengetahuan umat manusia. Perkembangan pengetahuan tersebut melewati tiga tahap, yaitu tahap teologis, tahap metafisika, dan tahap positif.²⁴ Tahap teologis merupakan tahap dimana manusia mencari sebab terakhir di balik setiap peristiwa yang terjadi dan menemukannya dalam kekuatan-kekuatan *adiduniawi* yang entah disebut Dewa atau Allah. Sedangkan dalam tahap metafisis, manusia berkembang dalam pengetahuannya, asumsi-asumsi *aduduniawi* yang disahkan sebelumnya kemudian diubah menjadi abstraksi-abstraksi metafisis. Dan

²²Franciso Budi Hardiman, *Filsafat Moderen: dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Cet. II; Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama, 2007), h. 205.

²³Francisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas* (t.c; Yogyakarta : Buku Baik, 2004), h. 9.

²⁴Francisco Budi Hardiman, *Filsafat Moderen*, h. 206.

akhirnya manusia semakin mencapai kedewasaan mentalnya dalam tahap positivistik, dimana ia tidak lagi menghabiskan waktu untuk mencari sebab-sebab di balik fakta-fakta yang ada, tapi ia kemudian mulai memusatkan diri pada hal-hal yang bersifat faktual (empiris).²⁵

Pertanyaan yang kemudian layak untuk diajukan kepada Comte ialah apa sebenarnya yang dimaksudkan dengan ilmu pengetahuan positif dan dimana letak relasinya dengan ilmu sosial? Menurut Comte bahwa ilmu pengetahuan bersifat positif apabila ilmu tersebut memusatkan perhatian pada gejala-gejala yang nyata dan kongkret.²⁶ Sedangkan terkait dengan posisi ilmu sosial, Comte kemudian merumuskan hirarki ilmu berdasarkan tingkat kompleksitasnya, yaitu matematika, astronomi, fisika, kimia, biologi, dan sosiologi.²⁷

Hirarki pengetahuan tersebut menunjukkan posisi sosiologi sebagai pengetahuan yang menempati opsi yang paling kompleks dan berada pada titik kulminasi perkembangan dari berbagai disiplin ilmu sebelumnya. Terkait dengan upaya untuk mengurai hukum pasti sosiologi tersebut, Comte membedakan antara sosiologi statis dengan sosiologi dinamis, dimana inti dari sosiologi statis ialah pengertian dan pemahaman bahwa semua gejala sosial saling terkait antara yang satu dengan yang lainnya. Sedangkan sosiologi dinamis berakar pada keyakinan akan hukum perkembangan yang mengikat kehidupan sosial manusia,²⁸ dan hukum perkembangan yang dimaksudkan disini tidak lain daripada perubahan cara pandang dan perkembangan pengetahuan manusia itu sendiri.

²⁵*Ibid*, h. 206-207.

²⁶Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, h. 31.

²⁷*Ibid*. Lihat juga Fransico Budi Hardiman, *Filsafat Moderen*, h. 209.

²⁸Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, h. 31.

Keyakinan postivistik bahwa sosiologi merupakan turunan yang paling kompleks dari pengetahuan sebelumnya “pengetahuan alam” menyebabkan positivisme sebagai sebuah faham atau paradigma sosial membentuk tiga pengandaian yang saling terkait antara yang satu dengan yang lainnya, yaitu:

Pertama, bahwa prosedur-prosedur metodologis dari ilmu alam dapat langsung diterapkan pada ilmu-ilmu sosial, dan pada posisi ini ilmu sosial disejajarkan dengan dunia alamiah. *Kedua*, hasil-hasil penelitian itu dapat dirumuskan dalam bentuk hukum-hukum umum seperti dalam ilmu-ilmu alam. *Ketiga*, ilmu-ilmu sosial itu harus bersifat teknis, yaitu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental bagi kelangsungan hidup manusia.²⁹

Penjelasan tersebut disamping menggambarkan latar belakang epistemologis paradigma postivistik, juga mengindikasikan keterkaitannya dengan ilmu alam. Maksudnya bahwa, dinamika yang terjadi dalam kehidupan sosial tidak semata-mata diposisikan sebagai sesuatu yang murni sebagai kegiatan manusia, melainkan dianggap sebagai bagian dari peristiwa alam.³⁰ Asumsi ini sekaligus mempertegas obyektifitas pengetahuan yang diyakini oleh positivisme itu sendiri, yaitu pengetahuan yang berdasar pada kenyataan alam, bukan pada asumsi-asumsi spekulatif rasional (yang tidak empiris).

Motif dibalik asumsi ini sangat jelas, yakni membebaskan manusia dari kerangka konseptual teologis dan metafisis, lalu menggantinya dengan penalaran-penalaran empiris yang sarat dengan pengalaman eksperimental. Ini berarti bahwa gagasan ini melihat kedua hal tersebut (teologi dan metafisika) sebagai hal yang tidak ilmiah karena tidak dapat ditundukkan pada upaya-upaya uji coba praktis. Dan karenanya pula, agama sebagai bagian terpenting dalam kehidupan manusia

²⁹Fransico Budi Hardiman, *Filsafat Moderen*, h. 10.

³⁰L. Laeyendecker, *Order, Verandering, Ogelijkheid: Een Inleiding in De Geschiedenis van De Sociologie*. terj. Sumekto, *Tata Perubahan dan Ketimpangan: Suatu Pengantar Sejarah Sosiologi* (Jakarta: Gramedia, 1983), h. 137. Lihat juga Margaret M. Polma, *Contemporary Sociological Theori*. terj. Yosogama (ed), *Sosiologi Kontemporer* (Cet. I; Jakarta: Rajawali Pers, 2010), h. 4.

dipandang oleh kelompok ini sebagai hal yang harus disisihkan dari panggung wacana keilmuan, dan bahkan kehidupan sosial itu sendiri.

2. *Hermenutic Knowledge* (Paradigma Sosial Interpretatif)

Paradigma sosial interpretatif ini juga dikenal dengan aliran *hermeneutic knowledge*. Paradigma ini dikembangkan oleh Max Weber dengan tujuan untuk menganalisa tindakan-tindakan sosial (*social action*).³¹ Menurutnya bahwa, pokok persoalan sosiologi adalah bagaimana memahami tindakan sosial antar hubungan sosial (penjelasan kausal) sebagai “tindakan yang penuh arti”. Dan untuk tujuan tersebut, Weber menganjurkan metode analitiknya melalui penafsiran dan pemahaman (*interpretative understanding*) atas fakta-fakta sosial.³²

Kerangka konseptual tersebut merupakan antitesa terhadap teori positivisme yang menyisihkan kekuatan subjek dalam mengetahui, teori ini justru sangat optimis terhadap kekuatan subjek sebagai pelaku pengetahuan, dan terbuka ruang baginya untuk dapat menyingkap makna dibalik peristiwa-peristiwa yang ada. Asumsi ini sekaligus menjadi bukti bahwa fakta sosial adalah bukan semata-mata peristiwa determinis (hukum alam), melainkan ada keterlibatan manusia (sebagai pelaku) di dalamnya.

Hal ini bisa dilihat dari keyakinan teori ini bahwa, pengetahuan pada intinya dimaksudkan untuk memahami fenomena sosial secara sungguh-sungguh, sebab fenomena tersebut tidak dapat disederhanakan dengan hukum alam.³³ Semboyan intelektualitas yang paling terkenal dari paradigma ini ialah biarkan fakta bicara atas nama dirinya sendiri. Untuk sampai pada tujuan tersebut,

³¹<http://ilhamfadli.blogspot.com/2009/02/paradigma-sosiologi-teori-sosiologi.html>.
Diakses pada tanggal 29 Mei 2012.

³²*Ibid.*

³³*Ibid.*, h. 11.

kelompok ini mengusung fenomenologi dan hermeneutika sebagai dasar pengetahuan.³⁴

Kritik lebih tajam terhadap positivisme dari paradigma ini bahwa, dunia kehidupan sosial tidak dapat diketahui hanya dengan cara observasi sebagaimana ilmu-ilmu yang dilakukan oleh ilmu alam. Dunia tersebut (sosial) harus didekati melalui pemahaman, sebab inti yang hendak dicapai dari dunia tersebut ialah bukan semata-mata hukum kausalitas niscaya melainkan makna.³⁵ Makna yang dimaksudkan ialah arti yang terdapat dalam tindakan, pranata, produk-produk kultural, kata-kata, jaringan-jaringan kerja sosial, dan seterusnya. Dan untuk mendapatkan itu semua, maka secara fundamental ilmuan sosial dituntut untuk berpartisipasi dalam kehidupan sosial itu sendiri.³⁶

Schleiermacher dan Dilthey (penggagas hermeneutika romantis) tampil memberikan perangkat metodis untuk menjelaskan objek dengan teori empati yang berujung pada istilah reproduksi, yakni dalam tindak memahami, seseorang harus terlibat dalam pengalaman-pengalaman sosial sebagai syarat bagi terjadinya reproduksi makna.³⁷ Asumsi tersebut mengisyaratkan seperangkat keyakinan bahwa kehidupan sosial adalah medan bagi terciptanya pengetahuan baru (reproduksi) dan manusia yang terlibat di dalamnya merupakan aktor atas hal tersebut.

Lain halnya dengan Gadamer yang justru menawarkan jalan produksi dalam memahami suatu makna. Menurutnya bahwa, ilmuan sosial senantiasa terikat dengan konteks sosio-historis tempat ia berpijak, sehingga ia akan senantiasa

³⁴Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan*, h. 27.

³⁵Francisco Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Cet. V; Yogyakarta: IKAPI, 2007), h. 63.

³⁶*Ibid.*

³⁷*Ibid.*, h. 64.

terhubung dengan masa kini dan masa depan, dan hal ini akan terus berlanjut tanpa kunjung usai.³⁸ Penjelasan tersebut menggambarkan keterikatan ilmuwan sosial dengan konteks dimana ia hidup, sehingga setiap kondisi yang dihadapi akan senantiasa dijadikan sebagai basis utama dalam membangun konstruksi pengetahuan terkait dengan kondisi sosialnya.

Dari dua penjelasan tersebut terpahami bahwa, paradigma sosial interpretatif pada intinya membangun terobosan pengetahuan sosial baru yang tidak ditemukan pada paradigma positivisme sebelumnya, yakni memadukan antara pengalaman dengan pemahaman (teori). Dengan demikian, kiranya menjadi jelas pula apa yang menjadi orientasi utamanya, yakni mengembalikan kemampuan rasionalitas manusia sebagai sumber pengetahuan yang justru dilemahkan atau bahkan dimatikan oleh postivisme.

3. *Critical Knowledge* (Paradima Sosial Kritis)

Dibakukannya teori sosial hanya pada tataran konsepsi tanpa melihat pentingnya unsur praktis dalam kehidupan menjadi sebab utama bagi munculnya paradigma sosial kritis yang diusung khususnya oleh generasi Frankprt,³⁹ aliran sosial kritis ini dibentuk dengan tujuan menjadikan ilmu sosial sebagai media kritik sosial,⁴⁰ atau proses katalisasi untuk membebaskan manusia dari segenap ketidakadilan.⁴¹ Diantara perhatian kajiannya ialah masalah sosial-politik, ekonomi

³⁸*Ibid.*

³⁹Frankprt ialah sebuah mazhab pemikiran yang sangat kritis terhadap pemikiran Karl Marx dan para penerusnya, dengan alasan inipulalah sehingga mazhab ini juga dikategorikan sebagai mazhab kritis. Lihat Francisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*, h. 26.

⁴⁰Akhyar Yusuf Lubis, *Dekonstruksi Epistemologi Moderen: dari Postmodernisme, Teori Kritis, Poskolonialisme hingga Cultural Studies* (Cet. I; Jakarta : Pustaka Indonesia Satu, 2006), h. 13.

⁴¹Mansur Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan*, h. 27.

dan kebudayaan yang menurutnya telah didominasi oleh rasionalitas moderen, upaya kritik tersebut dimaksudkan untuk pencerahan demi kebebasan sosial.⁴²

Teori kritis sebagaimana yang disampaikan oleh Mansour Fakih secara radikal memiliki pandangan tentang kajian teori dan praktik.⁴³ Maka dari itu, teori ini pada intinya adalah teori perubahan sosial atau transformasi sosial, dan tentu saja memberi kritik tajam terhadap teori pandangan sosial yang hanya berorientasi pada pemberian makna terhadap realitas sosial tanpa melihat implikasi praktis yang dihasilkan.

Bagi teori paradigma kritis bahwa tugas ilmu sosial pada intinya ialah membuat sejarah tanpa kemudian harus menjebak diri pada tataran penilaian akan benar atau salahnya suatu fakta atau realitas sosial, tapi lebih dari itu ia bertugas untuk memberikan penyadaran kritis kepada masyarakat terkait dengan bagaimana pengetahuan masyarakat itu membentuk dan berpengaruh terhadap realitas sosial itu sendiri.⁴⁴

Tugas utama yang diusung oleh paradigma sosial kritis ini ialah praktik pembebasan yang ditempuh dengan dua jalan, yaitu:⁴⁵

- a. Teori sosial harus mampu menjelaskan tentang bagaimana keadaan dan sistem sosial yang ada telah menciptakan suatu bentuk pemahaman dan kesadaran “palsu” tentang realitas sosial yang diterima oleh masyarakat demi melanggengkan sistem tersebut.
- b. Teori sosial juga harus memfasilitasi timbulnya visi alternatif tentang relasi sosial yang bebas dari segala bentuk penindasan, eksploitasi, dan ketidakadilan.

⁴²Akhyar Yusuf Lubis, *Dekonstruksi Epistemologi Moderen*, h. 15.

⁴³Mansur Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan*, h. 93.

⁴⁴*Ibid*, h. 94.

⁴⁵*Ibid*, h. 94-95.

Gagasan teoritis tersebut membawa implikasi pada bagaimana melakukan proses emansipasi dengan cara membangun keterkaitan antara asumsi teoritis dengan masyarakat itu sendiri. Upaya tersebut disertai dengan rangkaian proses sebagaimana yang dikemukakan oleh Jurgen Habermas, yaitu:

- a. Mendeskripsi atau menafsirkan situasi yang ada;
- b. Melakukan refleksi terhadap penyebab situasi tersebut untuk menyusun tujuan yang hendak dicapai;
- c. Menyusun agenda untuk mengubah situasi menuju masyarakat egaliter;
- d. Melakukan evaluasi terhadap pencapaian tujuan.⁴⁶

Formulasi tersebut menyebabkan suatu diskursus tidak hanya terhenti pada tataran kewacanaan, akan tetapi dapat memberi dampak secara langsung pada praktek kehidupan. Senada dengan apa yang dikemukakan oleh Paulo Freire bahwa tugas ilmu sosial ialah melakukan *conscientizacao* atau proses penyadaran terhadap sistem dan struktur yang menindas.⁴⁷

Penjelasan tersebut menggambarkan pengakuan para pengusung paradigma ini akan kemampuan sebuah teori dalam merubah realitas, dan hal tersebut menjadi mungkin jika pelaku sejarah (aktor) tidak memisahkan diri dengan permasalahan-permasalahan sosial yang dihadapi oleh massa, serta terus berupaya untuk membangun kesadaran bersama guna meraih atau menciptakan tatanan adil yang dikehendaki secara kolektif.

C. Pengantar Paradigma Ilmu Sosial Kuntowijoyo

Pandangan Kuntowijoyo terkait dengan Ilmu Sosial, tentu saja tidak dapat dipisahkan dengan keyakinan keislaman dan gagasan pemikiran kemanusiaannya.

⁴⁶Akhyar Yusuf Lubis, *Dekonstruksi Epistemologi Moderen*, h. 44-45.

⁴⁷Mansur Fakhri, *Runtuhnya Teori Pembangunan*, h. 30.

Kuntowijoyo akui bahwa dalam pandangan Islam, manusia adalah makhluk yang merdeka dan bebas, dengan bekal tersebut manusia menduduki posisi yang terhormat (khalifah) di antara makhluk Tuhan di muka bumi ini.⁴⁸ Predikat ini memberi gambaran bahwa salah-olah Tuhan mempercayakan kekuasaan-Nya pada manusia untuk mengatur alam semesta.⁴⁹

Berbeda dengan mitologi Yunani yang melihat manusia sebagai makhluk yang tidak memiliki kesadaran, sehingga diperlukan Dewa untuk menuntunnya, serta filsafat Kristen yang melihat manusia sebagai pendosa hakiki sehingga dibutuhkan juru selamat sebagai penebus dosa. Menurut Kuntowijoyo bahwa Islam hadir untuk mendekonstruksi gagasan-gagasan yang seperti itu dengan cara mengangkat derajat manusia sebagai wakil Tuhan di muka bumi.⁵⁰ Senada dengan pernyataan Ali Syariati bahwa di antara sekian banyaknya ciptaan Tuhan, hanya manusia yang mampu menjadi pemegang amanat Tuhan.⁵¹ Amanat yang dimaksudkan menurut Jalaluddin Rumi tidak lain kecuali kehendak bebas pada manusia itu sendiri.⁵²

Kehendak bebas yang dimaksudkan disini berbeda dengan kebebasan absolut yang dianut oleh para pemikir antroposentris, yakni menjauhkan unsur metafisika (Tuhan) dalam setiap perbuatan, akibatnya ialah terjadinya krisis multidimensional, sebuah krisis yang melahirkan kesenjangan antara kesadaran dan perilaku.⁵³ Tapi bebas yang dimaksud ialah dalam pengertian adanya kemampuan

⁴⁸Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk aksi* (Bandung: Mizan, 1999), h. 267.

⁴⁹*Ibid.*

⁵⁰*Ibid.*, h. 268-269.

⁵¹Ali Syariati, *Man in Islam*. terj. M. Amien Rais, *Tugas Cendekiawan Muslim* (Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), h. 9.

⁵²*Ibid.*

⁵³Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas* (Cet. I; Bandung, Mizan, 2002), h. 75.

dalam menetapkan sebuah pilihan-pilihan hidup. Pada posisi bebas yang seperti ini, manusia dianggap sebagai makhluk yang memiliki hak dalam menentukan jalan hidup dan hakikat dirinya, sebuah pilihan yang masing-masing punya konsekuensi logis, yakni antara menjadi manusia ideal (*insan kamil*) atau menjadi hina layaknya binatang.

Kuntowijoyo menyadari sepenuhnya bahwa Islam hadir untuk membebaskan manusia dari pilihan-pilihan hidup yang dapat menjerat kemuliannya. Itulah sebabnya sehingga manusia dianjurkan hanya mempunyai hubungan pengabdian dengan Allah.⁵⁴ Dari sinilah Kuntowijoyo mengusung tiga terapi untuk menyelamatkan manusia dari keadaan yang tidak manusiawi, yaitu:⁵⁵

1. Transendensi (dimensi spiritual). Satu-satunya cara untuk hal ini ialah melalui agama.
2. Pendidikan moral. Ini dimaksudkan untuk mengukuhkan nilai-nilai keadilan, tanggung jawab, kerukunan, dan persamaan.
3. Pengembangan estetika. Hal ini dianggap penting karena diyakini bahwa kesenian dapat menjadi kontrol bagi kemungkinan kehancuran manusia.

Upaya serius yang dilakukan oleh Kuntowijoyo untuk terlibat secara aktif dalam perumusan solusi atas berbagai persoalan-persoalan keummatan (khususnya di Indonesia), bisa dikatakan telah melaksanakan tugasnya sebagai kaum intelektual muslim sebagaimana yang dikemukakan Muhammad Arkoun⁵⁶ yaitu: *pertama*, melakukan klarifikasi historis terhadap kesejarahan umat Islam, *kedua*,

⁵⁴Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 267.

⁵⁵Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos*, h. 78-80.

⁵⁶Mohammed Arkoun, *Logocentrisme et verite religieuse dans la pensee Islamique (Studia Islamica XXXV, Paris, 1972)*, h. 12-15, yang dikutip dalam Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1998), h. 14.

merelevankan wacana Alquran dengan sejarah manusia dan tatanan sosial yang ideal, *ketiga*, meniadakan dikotomi antara iman dan nalar, *keempat*, memperjuangkan suasana berpikir bebas dalam mencari kebenaran agar tidak ada gagasan yang terkungkung di dalam kefakuman.

Disamping itu, Kuntowijoyo juga membebaskan dirinya dari apa yang diasumsikan oleh Abdul Munir Mulkhan bahwa sebab kehancuran bagi kaum beragama (khususnya Islam) karena adanya kecenderungan menempatkan Islam tersebut sebagai agama elit, agama yang tidak terbuka bagi awam dan kaum miskin, serta hanya berpuas diri dengan apa yang ada dalam dirinya sendiri.⁵⁷ Dengan demikian, Kuntowijoyo berusaha kembali membumikan tujuan agama sebagaimana yang dikemukakan oleh Asghar Ali Engineer, yakni untuk pengakuan terhadap Tuhan yang tunggal, membebaskan manusia dari keterikatan paganisme budaya, dan dari struktur masyarakat yang tidak adil.⁵⁸

Kuntowijoyo tidak sepakat dengan sosok cendekiawan yang selalu melangit, berjalan di atas mega, atau tinggal di menara gading, menurutnya bahwa seorang cendekiawan ialah mereka yang tidak tercerabut dari akar-akar sosialnya, yang menginjakkan kaki di atas bumi dan memiliki kesadaran akan tanggung jawab sosial, ikut serta dalam memusnahkan kejahatan, memiliki kepedulian terhadap kaum *dhu'afa*, orang-orang yang lemah, serta membela kaum *mustadh'afin*, kelompok tertindas, orang-orang yang dilemahkan oleh struktur kekuasaan yang *dzālim* atau dipinggirkan oleh sistem ekonomi yang tidak adil.⁵⁹

⁵⁷ Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kiri Landasan Gerakan Membela Kaum Mustadh'afin* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), h. 215.

⁵⁸ Asghar Ali Engineer, *Islam and Its Relevance to Our Age* (Bombay: Institute of Islamic Studies, 1987), h. 74-98.

⁵⁹ Kuntowijoyo, *Identitas Politik*, h. 43.

Kuntowijoyo tampil untuk menggugah kesadaran massa yang sedang beku, hadir untuk mendekonstruksi kesadaran yang masih didominasi kesadaran mistis (sebuah kesadaran yang senantiasa menyandarkan harapan perubahan pada sesuatu diluar diri, seperti keyakinan akan keberadaan tokoh penyelamat), dan kesadaran ideologis (sebuah kesadaran akan perubahan yang disandarkan pada ideologi atau organisasi), dan menggiringnya ke kesadaran ilmiah,⁶⁰ yakni separangkat keyakinan akan kemampuan nalar individu dan masyarakat (ilmu) dalam memproyeksikan suatu perubahan yang dikehendaki. Kesadaran ilmiah seperti ini adalah sebuah keniscayaan di abad moderen, sebuah kesadaran yang pernah menyejarah dalam perjuangan Nabi Muhammad Saw. Sebagai pemimpin umat, ia telah berhasil mengubah suprastruktur yang bercorak politeisme menjadi monoteisme, dan struktur sosial yang latah dengan perbudakan menuju konfigurasi masyarakat yang menghargai kemanusiaan (memuliakan manusia).⁶¹

Analisis kesejarahan akan kesuksesan Nabi Muahmmad Saw. tidak dimaksudkan untuk mengembalikan ummat ke nostalgia masa lalu, atau mengulang cerita lama, melainkan dijadikan sebagai spirit untuk bergerak maju, menyongsong dan menghadapi masa depan.⁶² Dan yang lebih penting tentunya ialah untuk mengembangkan nilai-nilai Islam sesuai dengan perjalanan hidup dan tuntunan zaman, agar tidak tersingkir dari panggung kehidupan sosial.⁶³

⁶⁰*Ibid*, 42.

⁶¹Kuntowijoyo, *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Shalahuddin Press dan Pustaka Pelajar, 1994), h. 113-114.

⁶²M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kunto* (Yogyakarta: Pilar Religia, 2005), h. 48.

⁶³Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Risalatuna*. terj. Muhammad Abdul Qadir Alcaff, *Risalatuna: Pesan Kebangkitan Ummat; Konsep Dakwah, Pemikiran, dan Reformasi Sosial* (Cet. II; Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2011), h. 71.

Kesadaran Kuntowijoyo akan pentingnya keterlibatan secara aktif dalam kehidupan sosial, sebagai bukti keteladanan terhadap Rasulullah Saw, berujung pada lahirnya tawaran interpretasi nilai-nilai normatif berdasarkan konteks sosial kemasyarakatan, atau dengan kata lain ialah upaya untuk menerjemahkan teks menuju konteks. Program interpretasi ini meliputi:⁶⁴

1. Pengembangan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individual ketika memahami ketentuan-ketentuan dalam Alquran. Bentuk penafsiran semacam ini dimaksudkan untuk menemukan akar masalah yang terjadi, seperti larangan berfoya-foya misalnya, bukan diarahkan kepada individunya, tetapi kepada struktur sosial yang ada.
2. Reorientasi cara berpikir dari subjektif ke objektif. Ini dimaksudkan untuk mengarahkan Islam pada cita-cita objektifnya, misalnya zakat yang secara subjektif adalah untuk membersihkan harta pribadi, juga untuk tercapainya kesejahteraan umat.
3. Mengubah Islam yang normatif menjadi teoritis. Cara ini dimaksudkan untuk lebih memahami secara kritis makna sesuatu, misalnya konsep tentang *fuqara* dan *masakin* bahwa siapa sebenarnya yang dimaksud dengan hal tersebut pada level sosial ekonomi kemasyarakatan.
4. Mengubah pemahaman yang *a historis* menjadi *historis*. Program ini dimaksudkan untuk lebih mengembangkan penafsiran kita tentang ayat-ayat sejarah, misalnya kisah tentang Bangsa Israel yang tertindas pada zaman Fir'aun. Penggambaran ini sejatinya dikembangkan hingga ke setiap zaman bahwa hal tersebut “penindasan dan penguasan zolim” senantiasa ada dalam sejarah sosial kemasyarakatan.

⁶⁴Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 283-285.

5. Merumuskan formulasi wahyu yang bersifat umum menjadi formulasi yang spesifik dan empiris. Hal ini dimaksudkan agar wahyu yang bersifat umum senantiasa dijadikan sebagai basis utama dalam melihat kejadian-kejadian yang spesifik pada level fakta-fata sosial empiris. Misalnya kecaman bagi orang yang menumpuk harta kekayaan secara pribadi, karena konsep ini bersifat umum maka ia harus dispesifikasi sehingga makna yang dikandungnya senantiasa faktual dan kontekstual, bahwa yang dimaksudkan bisa jadi sistem ekonomi kapitalis atau bahkan penguasa yang korup.

Program interpretasi tersebut secara tidak langsung menggambarkan perhatian istimewa Kuntowijoyo terhadap ilmu sosial, sebuah perhatian yang berakar pada nilai-nilai Alquran. Pendasaran paradigma sosial pada nilai-nilai Ilahiah inilah yang menyebabkan konstruksi kewacanaan sosialnya disebut sebagai “humanisme teosentris”, yakni sebuah cara pandang yang menjadikan Tuhan sebagai tujuan dari setiap aktivitas, dan penghikmatan kepada sesama manusia sebagai media aktualisasi.⁶⁵

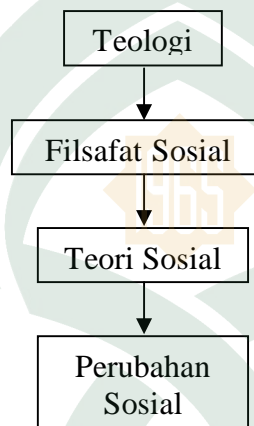
Cara pandang yang seperti ini, tentu saja akan menghilangkan kekhawatiran atas munculnya sekularisme, sebab diyakini bahwa nilai-nilai Islam dapat diintegrasikan dengan ilmu pengetahuan.⁶⁶ Nilai Islam dapat bersenyawa dengan konstruksi pengetahuan manusia disetiap zaman, dan yang dibutuhkan ialah bagaimana hal tersebut dibangun secara serius. Disisi lain, pola pengembangan intelektualitas seperti ini juga akan menghindarkan manusia dari pola hidup

⁶⁵*Ibid.* h. 275.

⁶⁶*Ibid.* h. 278.

individualis yang seolah terlepas dari masyarakatnya.⁶⁷ Dengan demikian, konfigurasi teoritik seperti ini akan mencairkan kesenjangan antara wilayah teoritik dengan bidang praktis itu sendiri.

Adapaun terkait dengan formulasi teoritik ilmu sosial Kuntowijoyo dapat dilihat pada diagram berikut, yaitu:



Gambaran tersebut mengilustrasikan alur paradigma Kuntowijoyo, yakni berpijakan dari nilai-nilai teologis (Alquran dan Sunnah). Nilai tersebut dijadikan sebagai pijakan untuk membentuk cara pandang filsafat terkait dengan kehidupan sosial, dan dari kerangka paradigma filosofis tersebut suatu diskursus sosial dikonstruksi dengan tujuan perubahan tatanan sosial kemasyarakatan yang bersesuaian dengan nilai teologis yang diyakini.

Sampai sekarang ini (khususnya dalam konteks keindonesiaan), usaha ini belum dilakukan secara maksimal, sehingga umat pun kesusahan dalam mengatur perubahan masyarakat karena tidak memiliki formulasi teori sosial.⁶⁸ Sebagai akibat dari kenyataan tersebut ialah dominan umat yang tidak memiliki kekuatan

⁶⁷Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat* (Cet. II; Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1999), h. 83.

⁶⁸*Ibid.* h. 279.

eksplorasi kewacanaan, terpaksa merujuk pada teori sosial yang ada, dan tentu saja hal ini cukup “riskan” apabila tidak disertai dengan kerangka analisis yang kuat, sebab kemungkinan untuk terjebak pada *mine stream* Barat yang mendominasi perkembangan ilmu sosial menjadi hal yang sangat mungkin terjadi.



BAB IV

ILMU SOSIAL PROFETIK KUNTOWIJOYO

A. Landasan Paradigmatik Ilmu Sosial Profetik

Sebuah keniscayaan bahwa setiap kejadian tidak akan bisa dicabut dari akar historisnya, baik berupa sebab maupun efek (akibat) yang ditimbulkan. Dengan demikian, sejarah sesuatu merupakan pintu awal bagi manusia untuk menjelajahi sebagian dari makna kesemestaan secara umum dan manusia secara khusus. Terjadi perdebatan sengit diseperti sebab sejarah, sebagian meyakini suprastruktur (ide) dan sebagiannya lagi meyakini infrastruktur (materi). Hegel adalah salah satu tokoh pemikir yang meyakini nalar sebagai sebab atau landasan bagi sesuatu, ia mengatakan bahwa dengan nalarlah segala realitas mempunyai wujud.¹ Melalui nalar manusia dapat mengkonstruksi apa yang dikehendaki, dan dengannya pula manusia dapat menentukan jalan hidup yang akan dilalui, bahkan dengan nalar pertentangan antara individu dan kelompok yang satu dengan individu dan kelompok yang lain terjadi (dialektika ide). Jalaluddin Rahmat menegaskan bahwa ide merupakan salah satu sebab bagi terjadinya suatu perubahan.² Kedua pendapat tersebut menggambarkan bahwa nalar (ide) manusia memiliki kemampuan dalam membentuk suatu pijakan dalam mengkonstruksi, mengubah, dan menentukan jalannya sejarah.

Pendapat tersebut diperkuat oleh Murtadha Muthahari bahwa apabila seseorang tidak mampu mengarahkan atau mengubah jalannya sejarah, maka ia terpaksa harus mengikuti jalannya sejarah.³ Kuntowijoyo dengan gagasan Ilmu

¹Hegel, *Reason in History*. terj. Salahuddin, *Nalar dalam Sejarah*, (Cet. I; Jakarta Selatan: PT. Mizan Publikasi, 2005), h. 15.

²Pieter, Sztomka. *The Sociology of Social Change* (Cambridge, USA, 1994), h. 235-249; dikutip dalam Jalaluddin Rahmat, *Rekayasa Sosial* (Cet. II; Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2000), h. 46.

³Murtadha Muthahari, *Society and History*. terj. M. Hashem, *Masyarakat dan Sejarah: Kritik Islam atas Marxisme dan Teori Lainnya* (Cet. V; Bandung: Mizan, 1995), h. 77.

Sosial Profetiknya, tampil memberi konstruksi paradigma (ide) untuk mengubah dan mengarahkan jalan sejarah kehidupan manusia, khususnya umat Islam Indonesia. Gagasan Ilmu Sosial Profetik ini dilatarbelakangi oleh beberapa hal, yaitu:

1. Perdebatan Teologis

Perdebatan yang terjadi diseputar teologi⁴ tidak hanya menyebabkan persoalan tersebut semakin berkembang pada tataran diskursus, tapi juga telah melahirkan pertentangan yang diakibatkan oleh adanya perbedaan cara pandang dalam memahami dan memaknainya. Sebagian kelompok berpendapat bahwa teologi tidak lain dari ilmu kalam itu sendiri, yakni sebuah konstruksi pengetahuan yang bersifat abstrak, normatif, dan skolastik.⁵ Sebagiannya lagi melihat teologi sebagai kerangka dalam menafsirkan realitas dalam perspektif ketuhanan, sehingga pandangan ini lebih bernuansa reflektif atas kenyataan-kenyataan empiris.⁶

Kelompok pertama menekankan pada kajian ulang ajaran-ajaran yang termuat dalam berbagai karya kalam klasik, sementara kelompok yang kedua cenderung menekankan aspek kekinian dari teologi itu sendiri dengan cara mereorientasi pemahaman teologis ke arah kehidupan praktis. Pertentangan tersebut tentu saja berangkat dari semangat yang sama, yakni untuk mempertahankan dan membumikan teologi, sekalipun dengan menggunakan perangkat metodologi yang berbeda.

Di tengah perdebatan semantik akan teologi tersebut, pihak kedua terus berupaya memunculkan suatu perspektif teologi baru yang kemudian dikenal dengan

⁴Teologi pada dasarnya adalah usaha sadar untuk mendengarkan bisikan wahyu atau sabda yang dinyatakan oleh Tuhan dalam sejarah, menyerap pengetahuan tentangnya dengan menggunakan metode-metode keilmuan dan untuk merefleksikan tuntutan-tuntutan langkahnya pada tindakan. Lihat Karl Rahner dan H. Vorgrimler, *Concise Theological Dictionary* (London: Burns and Oates, 1965), h. 456-458.

⁵Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk aksi* (Bandung: Mizan, 1999), h. 286.

⁶*Ibid*, h. 478.

istilah teologi transformatif. Untuk konteks Indonesia, ide ini semula dilontarkan oleh Moeslim Abdurrahman.⁷ Gagasan ini dilontarkan untuk mengkontekstualisasikan nilai-nilai ilahiah yang bersifat abstrak pada level empirik. Tapi upaya ini kemudian mendapatkan reaksi yang begitu keras dari kelompok pertama.

Penolakan kelompok pertama dalam pandangan Kuntowijoyo lebih disebabkan karna, sebagian umat Islam Indoneisa belum bisa menerima pembaharuan gagasan teologi tersebut, disamping karna anggapan bahwa persoalan tersebut telah selesai, juga karna teologi difahami hanya terkait dengan doktrin *tawhīd* (konsep ketuhanan) semata, sehingga upaya pembaharuan itu senantiasa dimaknai sebagai proses perubahan doktrin sentral Islam.⁸ Keyakinan ini jelas menyisahkan kekhawatiran akan sakralitas teologi sebagai basis keimanan, karnanya upaya-upaya rekonstruksi terkait dengan hal ini cenderung diperangi dan dilawan.

Persoalannya kemudian ialah apakah pola pertahanan sakralitas teologi harus ditempuh (mutlak) dengan cara mengisolirnya dari problem-problem rill keummatan, acuh terhadap kemiskinan, ketidakadilan, dan kezaliman (sebagaimana kelompok pertama)? Ataukah sakralitas dari teologi itu sendiri dimungkinkan (fleksibel) untuk dijadikan sebagai basis nalar sosial (teologi transformatif sebagaimana kelompok kedua)?

Kaitannya dengan persoalan tersebut, Kuntowijoyo memilih untuk membuat terobosan dengan cara mengelaborasi ajaran-ajaran Islam ke dalam teori sosial. Ini dimaksudkan agar lingkup keislaman tidak hanya dibatasi pada aspek-

⁷Untuk lebih jelasnya masalah ini, lihat Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997)

⁸Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 286.

aspek normatif permanen seperti teologi, tapi lebih direfleksikan pada aspek-aspek yang bersifat empiris, historis dan temporal.⁹ Dari sini kita bisa melihat bahwa Kuntowijoyo pada hakekatnya lebih menerima spirit dari kelompok yang kedua, namun penerimaan tersebut disertai dengan perubahan istilah “teologi” menjadi “ilmu sosial”.

Adapun penggunaan kata profetik¹⁰ dalam teori sosial Kuntowijoyo tidak dapat dipisahkan dengan dua tokoh pemikir yang banyak mempengaruhi pemikirannya, yakni Roger Garaudi dengan filsafat profetiknya dan Muhammad Iqbal dengan etika profetiknya. Garaudi mengatakan bahwa filsafat tidak mampu memberikan tawaran yang cukup memuaskan karna terombang ambing pada dua kutub yang tidak berkesudahan, yaitu idealisme dan materialisme. Kenyataan ini yang mengantar Garaudi untuk mengajukan filsafat kenabian yang berbasis pada nilai-nilai wahyu.¹¹

Lain halnya dengan Iqbal, ia mengusung etika profetik melalui ilustrasi cerita *mi'raj* Nabi Muhammad saw. bahwa, sekiranya Nabi itu seorang mistikus atau sufi, maka tentu ia tidak akan kembali ke bumi setelah merasa tenteram dengan Tuhan.¹² Iqbal dalam tulisannya *The Reconstruction of Religious Thought In Islam*¹³ memaknai etika kenabian sebagai etika transformatif, ia memberi penekanan

⁹*Ibid*, h. 287.

¹⁰Pengertian Profetik ini dibuat terkenal oleh Kenneth Boulding, salah seorang filosof dan ekonom besar dari Amerika Serikat. Ia membedakan antara “agama kependetaan” dengan “agama profetik” bahwa pada mulanya semua agama besar seperti Yahudi, Kristen, dan Islam bersifat Profetik yang menggerakkan perubahan besar atau transformasi masyarakat. *Ibid*, h. 30.

¹¹Roger Garaudy, *Janji-janji Islam*. terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h. 139-168.

¹²Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 483.

¹³Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought In Islam*. terj. Osman Raliby, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966).

bahwa Nabi adalah seorang manusia pilihan yang dengan sepenuhnya sadar dengan tanggung jawab sosialnya.¹⁴ Kembalinya Nabi dari *mi'raj* untuk menyusuri ruang dan waktu, hidup dan berhadapan dengan realitas sejarah kehidupan, lalu melakukan kerja-kerja transformasi adalah bukti bahwa ia membawa cita-cita perubahan dan semangat revolusioner.¹⁵ Menciptakan suatu tatanan kemasyarakatan yang adil, berkarakter, membantu ummat dalam mengaktualisasikan setiap potensi yang ia miliki, serta membentuk peradaban yang dihiasi dengan nilai etis dan estetis keislaman.

Interpretasi Iqbal tersebut menggambarkan holistisitas pandangan kenabiannya, yang sejatinya menjadi inspirasi bagi manusia (khususnya umat Islam) untuk terus aktif melanjutkan misi suci tersebut. Senada dengan apa yang dikemukakan oleh Ali Syariati bahwa sekalipun wahyu berakhir di Nabi Muhammad saw. namun fungsi kenabian tentu saja tetap berkelanjutan, menyeru masyarakat dan bangsa-bangsa kepada kebenaran adalah tugas dan tanggungjawab semua manusia.¹⁶ Pernyataan tersebut mengindikasikan bahwa, misi profetik adalah misi universal yang berlaku bagi siapapun dan dimanapun, tanpa harus terjebak pada latar belakang teologis, mazhab, suku, dan ras.

Terinspirasi dari kata profetik yang digunakan oleh kedua tokoh di atas, Kuntowijoyo kemudian menerjemahkan istilah tersebut kedalam diskursus sosial, kemudian mengelaborasinya menjadi satu teori yang dikenal dengan konsep Ilmu Sosial Profetik.

¹⁴*Ibid*, h. 20.

¹⁵*Ibid*, h. 145.

¹⁶Ali Syariati, *Religion vs Religion*. terj. Afif Muhammad dan Abdul Syukur, *Agama versus Agama* (Cet. VII; Bandung: IKAPI, 2000), h. 12.

2. Ilmu Sosial

Melalui pengamatan dan analisis terhadap ilmu-ilmu sosial yang berkembang, Kuntowijoyo menarik sebuah kesimpulan bahwa peta pemikiran sosial Barat hanya berkembang dari satu titik ekstrim ke titik ekstrim yang lain, kejadian tersebut diakibatkan oleh keakuan pada kebenaran mitologi Yunani yang meyakini bahwa manusia terbelenggu oleh Tuhan.¹⁷ Artinya Tuhan dalam hal ini diposisikan sebagai antitesa terhadap eksistensi manusia itu sendiri sehingga untuk merdeka maka manusia memerlukan proses perlawanan terhadap Tuhan.

Seiring dengan perjalanan waktu, dimana tingkat kesadaran kritis di Dunia Barat semakin berkembang, perlawanan (penolakan terhadap Tuhan pun terjadi), akibatnya ialah alam pemikiran yang bercorak mitologis kemudian ditinggalkan. Gagasan tentang Tuhan atau Dewa diasumsikan tidak ubahnya sebagai mitos yang perlu dekonstruksi, lalu menggantinya dengan pemahaman baru bahwa manusia adalah pusat alam semesta (antroposentris).¹⁸ Pengertian yang seperti ini dimaksudkan untuk mengembalikan kedaulatan manusia sebagai penentu bagi nasibnya sendiri, bahkan jadi penentu kebenaran. Perhelatan ini terus berkembang hingga berujung pada lahirnya Renaisans, yaitu suatu gerakan kebangkitan kembali manusia dari kungkungan mitologi dan dogma-dogma.¹⁹ Dan hingga pada titik ekstrimnya ialah perlawanan terhadap segala jenis kepercayaan yang berbau metafisis, dan agama dalam hal ini tentu saja menjadi salah satu objek serangannya.

¹⁷Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 262.

¹⁸*Ibid*, h. 263.

¹⁹Istilah Renaisans secara harfiah berarti “kelahiran kembali”, dan yang dimaksudkan disini ialah kebudayaan Yunani dan Romawi kuno yang berabad-abad dikubur oleh masyarakat abad pertengahan dibawa pimpinan gereja. Agar tidak terjebak pada simplikasi makna, maka perlu ditegaskan bahwa kata “kelahiran kembali” di zaman tersebut merupakan slogan. Lihat Francisco Budi Hardiman, *Filsafat Moderen: dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Cet. II; Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2007), h. 8-9.

Proses penolakan yang digulirkan, disertai dengan pembangunan kesadaran rasional empiris sebagai basis perlawanan, melalui senjata subjektifitas, kritik, dan kemajuan,²⁰ “genderang perang” dengan agama pun ditabuh. Subjektifitas diorientasikan untuk mengangkat posisi manusia sebagai ukuran kebenaran, sedangkan kritik dimaksudkan bahwa rasio tidak hanya menjadi sumber pengetahuan, melainkan juga menjadi motor penggerak untuk membebaskan manusia dari prasangka-prasangka yang menyesatkan.²¹ Keterpenuhan kedua hal tersebut (subjektifitas dan kritik) diyakini akan berimplikasi pada terciptanya kemajuan-kemajuan dalam kehidupan praktis manusia itu sendiri. Dengan demikian, ketergantungan manusia terhadap agama perlahan tergantikan dengan kemajuan-kemajuan praktis dan pragmatis, dan lambat laun agama akan kembali dipandang sebagai mitos karna tidak kontekstual.

Konflik tersebut berakibat pada konstruksi ilmu sosial yang juga turut serta menolak agama, kenyataan ini terus berkembang dengan satu asumsi kuat bahwa ilmu dan agama adalah dua hal yang terpisah (sekuler).²² Itulah sebabnya sehingga zaman moderenis juga dikatakan sebagai zaman *deffrentiation* (pemisahan).²³ Agama dan ilmu pengetahuan ditempatkan pada posisi yang bertentangan dan bahkan saling menegasikan antara yang satu dengan yang lainnya. Asumsi ini dipegang begitu kuat oleh para ilmuwan sosial, terutama yang berhaluan positivistic, yang terlalu mendewakan rasionalitas sehingga mengeringkan kehidupan dari

²⁰*Ibid*, h. 3.

²¹*Ibid*, h. 3-4.

²²Daniel Bell, *Pembunuhan yang Selalu Gagal* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 22.

²³Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 362.

kekayaan batin.²⁴ Kuntowijoyo melukiskan hal ini sebagai penyebab agnostisisme²⁵ terhadap agama, dan pada gilirannya menimbulkan sekularisme,²⁶ sebuah keadaan dimana ilmu pengetahuan membebaskan diri dari jangkauan spiritualitas.²⁷

Budaya dan cita-cita Barat yang seperti ini akhirnya menyebar ke seluruh dunia. Bahkan menurut Kuntowijoyo bahwa, hal tersebut juga tertanam dalam benak sebagian para pemikir Indonesia, tanpa sikap kritis mereka percaya bahwa kemajuan kebudayaan dan ilmu pengetahuan hanya bisa terjadi ketika membebaskan diri dari kungkungan agama.²⁸ Wajar jika kekuatan mayoritas muslim di Negara ini dan hingga saat ini, belum mampu memberi pengaruh struktur dan kultur pada sektor riil kehidupan.

Pembebasan manusia dari agama tersebut, tentu saja akan berujung pada pencarian alternatif lain sebagai solusi, dan salah satunya yang tersedia untuk masalah ini ialah ilmu sosial itu sendiri. Namun demikian, proses kembali pada paradigma sosial (khususnya positivisme, Interpretatifisme, dan kritisisme) pun bukan merupakan jalan yang tepat, disana justru ditemukan berbagai macam kekurangan, dan pada intinya ialah dianggap belum mampu memberi penyegaran terhadap berbagai macam persoalan-persoalan hidup. Dominasi paradigma tersebut dalam wacana sosial hingga saat ini, justru berbanding lurus dengan berbagai

²⁴Doni Grahal Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: dari David Hume sampai Thomas Kuhn* (Cet. I; Jakarta Selatan: Teraju, 2002), h. 14.

²⁵Paham yang berpendirian bahwa manusia itu kekurangan informasi dan tidak memiliki kemampuan rasional dalam membuat keputusan. Lihat Hasan Alwi, *et al*, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi III* (Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 2002), h. 13.

²⁶Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 264.

²⁷Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam, Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual*, terj. aliNoer Zaman, (Yogyakarta: IRCIoD, 1984), h. 21.

²⁸*Ibid.*,

macam ketimpangan dan kesenjangan sosial. Cita-cita transformatif yang ditawarkan, sekalipun telah berhasil membangun panji-panji rasionalitas, namun terbukti bahwa kekuatan tersebut justru menimbulkan kerusakan terhadap alam dan manusia itu sendiri. Inilah satu tragedi kemanusiaan, satu kehancuran yang terjadi setelah manusia secara gemilang berhasil “membunuh” Tuhan.

Gejala di atas dilukiskan oleh Francis Bacon sebagai peralihan orientasi, yakni dari semangat pencarian kebenaran menjadi spirit pencarian kekuatan.²⁹ Kekuatan akal tidak lagi bersesuaian dengan spirit dasarnya (pencerahan), pergeseran orientasi tersebut justru melahirkan pertentangan dan komplik yang sangat kompleks. Rasio hanya diposisikan sebagai justifikasi (rasionalisasi) tindakan dan klaim kebenaran, menjadi instrumen perdebatan antara yang satu dengan yang lain, menjadi *platform* kekuatan individu dan kelompok.

Kenyataan ini mengundang perhatian Kuntowijoyo untuk memulai perlawanan intelektualnya (khususnya di bidang ilmu sosial) dengan cara merumuskan suatu bentuk pengetahuan yang berorientasi dari abstrak ke kongkrit,³⁰ dari ideologi ke ilmu,³¹ dan dari subjektif ke objektif,³² sebagai *counter hegemoni* atau respon terhadap narasi intelektual sekuler yang berkembang, khususnya dalam konteks keindonesiaan.³³ Orientasi abstrak ke kongkrit dimaksudkan untuk

²⁹Pernyataan Francis Bacon ini dikutip oleh Ali Syari'ati dalam bukunya, *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1983), h. 77.

³⁰Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), h. 17.

³¹*Ibid*, h. 20.

³²*Ibid*, h. 23. Lihat juga Ali dan Efendi yang mengilustrasikan hal ini sebagai perubahan pola pikir dari orientasi formalistik ke substantif dan universal, dan dari kuantitatif ke kualitatif, *Merambah jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde baru* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1992), h. 155-156.

³³Maulana Kirana Putra, *Narasi Sejarah Intelektual Mulut Indonesia* (Jurnal Dialektika, Edisi 07 tahun 2011), h. 2.

menerjemahkan nilai-nilai teologis sebagai basis paradigma sosial empiris, dan memposisikan muatan agama sebagai solusi terhadap masalah-masalah keummatan (transformasi). Sedangkan orientasi ideologi ke ilmu, dimaksudkan untuk merumuskan nilai-nilai keyakinan menjadi seperangkat teori ilmiah (pengilmuan Islam). Dan orientasi dari subjektif ke objektif ditujukan untuk membumikan nilai-nilai keyakinan (teologis) dalam kehidupan praktis (objektivasi).

Tawaran ini sekaligus membuktikan upaya Kuntowijoyo untuk melepaskan diri dari hegemoni pemikiran yang berkembang di dunia Islam pada abad 20, yaitu sebuah corak pemikiran yang dikotomistik, moderenis, dan tradisional.³⁴ Serta dominasi pemikiran sosial barat yang bercorak empiris, pragmatis, dan lalai dari hal-hal yang bersifat psikis maupun spiritualitas.

3. Fakta Sosial

Antroposentrisme yang khas dengan semangat rasionalisme sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya, telah menyebabkan terjadinya peradaban moderen. Sebuah peradaban yang telah berhasil melukiskan pencapaian spektakuler manusia dalam berbagai bidang kehidupan. Meski demikian, diselah pencapaian gemilang tersebut, justru terdapat bahaya yang mengancam eksistensi manusia itu sendiri, yakni industrialisasi dan mekanistisasi. Hal itu terbukti sebagaimana yang dilukiskan oleh Jacques Ellu bahwa, masyarakat moderen adalah *technological society* (masyarakat teknologi), yaitu masyarakat yang di dominasi oleh teknik (mesin), dan dominasi tersebut tidak hanya terjadi pada tataran material, tapi juga non material, seperti organisasi dan cara berpikir.³⁵ Masyarakat zaman ini seolah

³⁴Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Cet. I; Jakarta: LP3ES, 1980), h. 7-8.

³⁵Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas* (Cet. I; Bandung: IKAPI, 2002), h. 52.

terkondisikan dengan industri, sehingga berbagai sektor kehidupan pun senantiasa dikondisikan dengan kebutuhan-kebutuhan domestik (pasar).

Kuntowijoyo mengasumsikan zaman modernisasi tersebut sebagai peradaban terbuka, global, kosmopolit, dan merupakan mata rantai penting dari peradaban dunia.³⁶ Kenyataan ini tentunya semakin membuka ruang lebar bagi pelaksanaan internalisasi kesadaran dari beberapa kelompok kepentingan kepada masyarakat, serta memicu terjadinya akulturasi dan pergeseran nilai kebudayaan, menciptakan krisis identitas yang berbasis lokalitas, serta mengikis nilai-nilai kearifan lokal yang dulunya dipertahankan secara turun temurun.

Moderenisasi yang ditandai dengan semangat industrialisasi dan teknokrasi, sangat diyakini oleh Kuntowijoyo akan melahirkan moralitas baru yang menekankan aspek rasionalitas ekonomi (*market situation*) dan pencapaian perorangan (individualistik).³⁷ Manusia diposisikan tidak ubahnya sebagai agen-agen ekonomis yang senantiasa bertarung untuk memperkuat *bargaining* individualnya. Disamping itu, teknologi rupanya telah menjadi alat perbudakan baru, ia telah menjadi alat kepentingan pribadi atau golongan yang dipaksakan kepada massa.³⁸ Akibatnya ialah, terjadi pelapisan sosial berdasarkan akumulasi kapital (kekayaan, pangkat, dan jabatan) sehingga membentuk stratifikasi kelas sosial (kaya dan miskin), bodoh dan pintar, berpangkat dan rakyat jelata.³⁹

Eksistensi manusia mengalami degradasi besar, derajat kaum miskin diturunkan tidak ubahnya seperti mesin-mesin pekerja yang harus mengabdikan

³⁶Kuntowijoyo, "Islam Sebagai Ide" (*Prisma*, No. Ekstra, 1984), h. 58-63.

³⁷Kuntowijoyo, *Dinamika Internal Umat Islam Indonesia* (Cet. I; Jakarta: LSIP, 1993), h. 49.

³⁸Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Paradigma*, h. 265.

³⁹Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam... ..*, h. 43.

kepentingan penguasa (pemilik modal), lalu mereka (kaum miskin) kemudian digaji dengan upah minimum, mereka yang memiliki kekuatan fisik yang lemah dianggap sebagai “mesin macet” yang harus dibuang. Itulah fakta kemanusiaan di zaman ini, yakni manusia menjadi terbelenggu oleh proses teknologi, teralienasi dari kerjanya sendiri, bahkan dari hasil kerja dan masyarakatnya, dan ini adalah bahagian dari problem besar yang dihadapi oleh masyarakat Indoensia, selain dari kasus korupsi, kolusi, dan nepotisme.

Analisis Kuntowijoyo terhadap kondisi kebangsaan yang sedang carut-marut tersebut, dilukiskan dengan istilah “krisis keteladanan”, krisis ini terjadi akibat tergantikannya sikap keikhlasan dengan pamrih, alturisme dengan individualisme, bahkan semangat jihad yang dulunya dianggap kebijakan jitu, perlahan kehilangan arti dalam hiruk pikuk globalisasi.⁴⁰ Nilai persaudaraan genetik, ras, dan agama pun mencair, kenyataan ini tergambar dengan jelas dikehidupan kota-kota besar, atau bahkan pada kota yang sedang berkembang, keramahan dan keakraban tergantikan dengan kekerasan dan keangkuhan, gotong royong tersungkur oleh “transaksi-transaksi laba”.

Kenyataan ini dianggap oleh Kuntowijoyo sebagai sebuah keadaan yang mendesak untuk bangkit menciptakan suatu metode transformasi, yakni menerjemahkan nilai-nilai keislaman pada level yang empiris melalui penyusunan ilmu-ilmu sosial.⁴¹ Sebuah bangunan teoritik yang bertujuan untuk melakukan upaya “kristalisasi dan internalisasi” kesadaran yang berbasis keteladanan pada peribadi agung (Nabi saw.) sebagai spirit bagi perjuangan sosial, spirit yang perlahan tergilas dan bahkan menghilang seiring dengan penambahan usia.⁴²

⁴⁰Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos*, h. 48.

⁴¹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 170.

⁴²Miftah Fausi Rahmat, *The Prophetic Wisdom: Kisah-Kisah Kearifan Para Nabi* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2011), h. xi.

Proses ini diarahkan untuk menjawab berbagai kebuntuan dan kegagalan yang diakibatkan oleh beberapa paradigma ilmu sosial (khususnya yang telah disebutkan sebelumnya), serta menyegarkan kembali harapan generasi muda akan ideologi yang berdasarkan nilai-nilai Islam, serta dapat digunakan sebagai solusi terhadap kompleksitas masalah modernisasi,⁴³ tanpa harus terjebak dalam kemewahan intelektual, sehingga lupa menyentuh konteks riil kemasyarakatan yang sedang berlangsung selama ini.⁴⁴ Dengan sikap seperti ini maka Islam sangat memungkinkan untuk ditampilkan sebagai kekuatan tandingan atas dominasi paradigma Barat.

Setelah menyimak kerangka dasar dan harapan ideal Kuntowijoyo dibalik konstruksi gagasan Ilmu Sosial Profetiknya di atas, maka pertanyaan besar yang dihadapi selanjutnya ialah bagaimana landasan paradigma (epistemologi) Ilmu Sosial Profetik itu sendiri? Atau dengan cara apa nilai keislaman itu dihubungkan dengan ilmu sosial sehingga ia dapat memenuhi standarisasi keilmuan (objektif) yang dapat diterima oleh sebagian besar atau bahkan keseluruhan kalangan?

Kaitannya dengan pertanyaan tersebut, Kuntowijoyo memberi jawaban bahwa, disatu sisi ia tidak sepakat dengan metodologi sekularisme yang cenderung memisahkan agama dengan ilmu, disisi lain juga tidak tertarik dengan metodologi islamisasi. Hal ini dibuktikan dari gugatannya bahwa proses islamisasi cenderung hanya memberikan justifikasi nilai pada ilmu-ilmu yang lahir di luar dari rahim Islam, lalu bagaimana dengan nasib ilmu yang belum diislamkan? Dan bagaimanapula nasib Islam tanpa ilmu? Penolakan atas islamisasi tersebut disertai

⁴³Fachry Ali dan Bachtiar effendi, *Merambah jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde baru* (Cet. I; Bandung; Mizan, 1992), h. 160-161.

⁴⁴*Ibid*, h. 164-165.

dengan tawaran pengilmuan Islam,⁴⁵ dan objektivasi Islam,⁴⁶ sebagai pandangan atau paradigma alternatif.

Pengilmuan Islam secara harfiah berarti menjadikan Islam itu sendiri sebagai ilmu, dan bertujuan untuk menyentuh aspek universalitas Islam sebagai rahmat bagi alam semesta, bukan hanya bagi pribadi-pribadi muslim, tapi semua orang dan makhluk yang ada di alam ini. Adapun proses untuk sampai kesana ialah melalui pemetaan atas periodisasi sistem pengetahuan yang disusun oleh Kuntowijoyo sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, yakni: *Periode mitos*, memahami Islam sebagai sesuatu yang sudah selesai dan tinggal dipertahankan dari gejolak-gejolak luar, adapun pola pertahanan yang dipilih umumnya bersifat deklaratif atau apologetis.⁴⁷ *Periode Ideologi*, yakni Islam ditampilkan sebagai sebuah ideologi rasional tapi sifatnya masih apriori atau nonlogis, ciri yang sering ditampilkan ialah, menjadikan Islam sebagai ideologi tanding atas kapitalisme dan sosialisme melalui pembentukan organisasi-organisasi massa dan politik, yang bertujuan untuk mendirikan Negara Islam (kecenderungan formalistis dan strukturlais). Sedangkan pada *periode Ilmu*, yakni menjadikan Islam sebagai basis konseptual pengetahuan, dan pada posisi inilah pengilmuan Islam ditampilkan.

Proses pengilmuan Islam dalam pandangan Kuntowijoyo adalah berbeda dengan islamisasi dan kodifikasi Islam. Letak perbedaannya karna pengilmuan Islam adalah gerakan intelektual yang berorientasi dari teks menuju ke konteks, sedangkan islamisasi ialah sebaliknya (yakni bergerak dari konteks menuju teks),

⁴⁵http://abrarmuslim.blogspot.com/2010/03/pengilmuan-islam-dan-integrasi-ilmu_24.html. Diakses pada tanggal 7 Juni 2012.

⁴⁶Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2001), h. 373.

⁴⁷*Ibid*, h. 102-103.

adapun kodifikasi Islam yaitu bangunan pengetahuan yang hanya berkutat pada upaya eksplorasi teks dan nyaris tidak memperhatikan konteks.⁴⁸

Penjelasan tersebut menggambarkan perbedaan antara ketiga jenis pendekatan dalam membumikan Islam. Islamisasi tampak lebih bersifat reaktif atas bangunan keilmuan yang sudah ada, dan dipandang tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam sehingga hendak dikembalikan kepada teks-teks Islam. Sementara kodifikasi Islam hanya memanjakan diri pada kajian-kajian teks dan terlena di dalamnya sehingga mengabaikan aspek riil (konteks). Sedangkan pengilmuan Islam memilih sikap yang lebih terbuka, dalam hal ini tetap mengakui bahwa dinamika ilmu (khususnya ilmu sosial dan sains) memang didominasi oleh ilmunan-ilmuan barat sekuler disatu sisi, tapi disisi lain bahwa pengakuan tersebut tetap disertai dengan kritik bahwa hal tersebut tidak dapat memecahkan semua masalah yang dihadapi oleh manusia.⁴⁹ Dengan demikian, proses pengilmuan Islam pada intinya tidak bermaksud untuk menolak capaian ilmu-ilmu sekuler, tapi diintegrasikan dalam satu kerangka teori yang punya keberpihakan pada kepentingan manusia secara umum.

Tugas utama umat Islam dalam hal ini ialah kemestian mengembangkan secara terus menerus kajian substantif nilai-nilai keislaman yang termuat dalam teks-teks Alquran dan Sunnah, lalu kemudian menerjemahkan dan menafsirkannya untuk dijadikan sebagai acuan dalam membangun peradaban. Dengan upaya seperti ini maka bisa dipastikan bahwa nilai-nilai ideal yang termuat dalam kitab suci (Alquran dan Sunnah) tidak akan kehilangan ruhnyanya seiring dengan perkembangan zaman, sebab memang dari sanalah sumber inspirasi umat itu didasarkan.

⁴⁸Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), h. 6-11.

⁴⁹*Ibid*, h. 52.

Pengilmuan Islam sebagaimana yang dimaksudkan di atas juga mensyaratkan satu prinsip utama, yakni teks-teks Alquran dan Sunnah terlebih dahulu diobjektivasi, atau dengan kata lain dipahami sebagaimana adanya (objeknya), hal ini merupakan prasyarat mutlak untuk menghindari distorsi makna antara kehendak objektif teks dengan pemahaman umat Islam itu sendiri. Ini berarti bahwa objektivasi disatu sisi adalah sebuah prinsip berpikir, yakni normatif rasional, dan disisi lain adalah sebagai sebuah metode pendekatan reflektif untuk menghadirkan nilai-nilai agama secara substantif dan rasional pada level pengetahuan (diskursus).

Menurut Kuntowijoyo bahwa dengan cara berpikir seperti ini (objektivasi) maka nilai-nilai yang terkandung di balik semua bentuk kepercayaan akan berselaras,⁵⁰ bahkan memungkinkan bagi jenis kepercayaan apapun untuk lepas dari egosentrismenya masing-masing, lalu kemudian saling membuka diri untuk berkomunikasi satu sama lain. Senada dengan apa yang dikatakan oleh Muhammad Ahmad Khalafallah bahwa objektivasi bertujuan untuk menegaskan bahwa Islam adalah agama universal, sistem peradaban yang ditujukan untuk seluruh masyarakat, melampaui sekat-sekat ras, agama, dan bahasa.⁵¹

Melalui objektivasi, umat Islam akan mampu menjawab tudingan negatif yang selama ini dialamatkan kepadanya, yakni hanya dipandang peka terhadap isu-isu abstrak, seperti tauhid, akhlak (moralitas), dan tidak peka terhadap isu-isu kongkrit yang menyangkut kehidupan sosial,⁵² misalnya kemiskinan, pemerkosaan, aborsi, perjudian, dan berbagai praktek dehumanisasi lainnya.

⁵⁰Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), h. 70.

⁵¹Muhammad Ahmad Khalafallah, *Masyarakat Muslim Ideal: Tafsir Ayat-Ayat Sosial* (Yogyakarta: Insan Madani, 2008), h. 5.

⁵²Kuntowijoyo, *Identitas Politik*, h. 71.

Upaya objektivasi itu sendiri, dimulai dengan menjadikan Alquran sebagai paradigma. Asumsi ini berakar dari keyakinan Kuntowijoyo atas nilai-nilai yang terkandung dalam Alquran, yaitu nilai-nilai praktis yang dapat diaktualkan dalam perilaku sehari-hari, dan nilai-nilai abstrak yang butuh penerjemahan teoritik sebelum menerapkannya.⁵³ Nilai yang pertama telah dikembangkan dalam bentuk ilmu *fiqih*, sedangkan yang kedua perlu ditransformasikan dalam bentuk ilmu-ilmu sosial. Inilah yang dilukiskan dengan istilah *ideal type* (konsep-konsep ideal) yang bertujuan membentuk pemahaman yang komprehensif mengenai ajaran Islam, dan *arche type* (konsep perumpamaan) yang mengajak manusia melakukan perenungan untuk memperoleh hikmah.⁵⁴

Konsep perumpamaan tersebut, memungkinkan manusia dan lebih khusus umat Islam untuk menarik nilai-nilai yang terkandung dalam Alquran sesuai dengan konteks kehidupannya. Kuntowijoyo dalam hal ini kerap merujuk pada peristiwa sejarah untuk melukiskan persoalan ini. Menurutnya bahwa, strategi Islam adalah strategi dialektika yang lahir dari pengalaman sejarah, dan hal ini telah tergambar dalam perilaku Nabi (Muhammad saw), yakni ia dengan tegak lantang berdiri menjadi anti tesa pergerakan bagi suku-suku Arab yang mendominasi massa pada saat itu.⁵⁵

Demi tercapainya tujuan tersebut, Kuntowijoyo menawarkan bentuk penafsiran yang ia sebut *sintetik analitik* terhadap ajaran Islam (Alquran), sebuah bentuk penafsiran yang lebih fungsional. Melalui metode ini, teks (*nash*) Alquran diangkat dari konteksnya, yaitu dengan mentransendensikan makna tekstual dari

⁵³Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 170.

⁵⁴*Ibid*, h. 327.

⁵⁵Kuntowijoyo, *Masyarakat dan Sejarah* (Cet. II; Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1999), h. 109.

penafsiran kontekstual berikut bias-bias historisnya.⁵⁶ Penafsiran yang seperti ini dikategorikan ke dalam jenis penafsiran sosial budaya (*tafsir al-adabi al ijtima'i*), yang merupakan metode baru dalam disiplin ilmu tafsir yang dibangkitkan oleh madrasah Muhammad Abduh, seperti Muhammad Rasyid Ridha, Musthafa al-Maraghi.⁵⁷ Rumusan ini juga senada dengan konsep Fazlur Rahman tentang operasi metodologi tafsir yang menekankan upaya memahami Alquran dan Sunnah dengan menggunakan perangkat analisis latar sosio-historis untuk menemukan Islam yang koheren dan *applicable* dalam batas partikuler.⁵⁸

Pendekatan sintetik bertujuan untuk menonjolkan nilai-nilai subjektif-normatif dengan mengembangkan perspektif etik dan moral individual (internalisasi atau ideologi), sedangkan pendekatan analitik dimaksudkan untuk menerjemahkan nilai-nilai normatif ke level objektif atau empiris (objektivasi atau diskursus). Ini berarti bahwa, disatu sisi Islam dapat tampil sebagai sebuah ideologi bagi umat Islam itu sendiri, dan disisi lain nilai-nilai Islam senantiasa terbuka untuk dijadikan sebagai sandaran dalam membangun konstruk-konstruk teoritis (ilmu).⁵⁹ Penjelasan tersebut mengisyaratkan adanya pergeseran dari Islam sebagai ideologi ke Islam sebagai ilmu. Pergeseran ini terjadi karna ideologi diyakini sangat kakuh dalam menghadapi kenyataan. Meski demikian, tidak berarti bahwa ideologi Islam yang

⁵⁶*Ibid*, h. 331-332.

⁵⁷Muhammad Abduh mengatakan bahwa Alquran mencakup berbagai perkara sosial (*al-ijtima'iyyah*) dan alam semesta (*al'alam al-kawniyyah*) yang mencakup berbagai permasalahan sains dan historis. Lihat Andi Rosdisstra, *Metode Tafsir Ayat-Ayat sains dan Sosial* (Cet. I; Jakarta: Amzah, 2007), h. 37. Lihat juga Imam Muchlas bahwa diantara tokoh pemikir yang mengembangkan jenis tafsir ini diantaranya ialah Muhammad Rasyid Ridha dan Mustafa Al-Maraghi, *Penafsiran Al-Qur'an Tematis Permasalahan* (Malang: UMM Press, 2004), h. 84.

⁵⁸Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1993), h. 203.

⁵⁹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 330.

kental dengan pendekatan akhlaknya harus ditinggalkan karna kedua hal tersebut (ilmu dan akhlak) adalah sama-sama substansial. Terkait dengan perbedaan antara ideologi dan ilmu dapat disimak dari penjelasan Kuntowijoyo sebagai berikut:⁶⁰

Ideologi bersifat: Subjektif, normatif, dan tertutup
Ilmu bersifat: Objektif, faktual, dan terbuka

Pada ideologi, kenyataan berusaha ditafsirkan berdasarkan kaidah-kaidah kebenaran yang diyakini. Sedangkan dalam ilmu, kenyataan dipandang sebagai sesuatu yang otonom diluar dari kesadaran manusia (yang memandangnya). Adapun pergeseran yang terjadi dari ideologi dengan berbagai sifatnya ke ilmu dengan karakteristiknya menurut Kuntowijoyo ialah berupa:⁶¹

- a. Menghilangkan egosentrisme umat. Maksudnya bahwa umat (Islam) tidak lagi memandang dirinya sebagai satu-satunya penganut kebenaran sehingga cenderung egois dan anti terhadap yang berbeda agama dengannya.
- b. Pluralisme sosial, yakni menghargai adanya perbedaan-perbedaan yang tampak secara riil dalam panggung hidup kemasyarakatan.
- c. Pluralisme budaya, yakni mengakui adanya keragaman etnis dalam masyarakat.
- d. Pluralisme agama, yakni mengakui secara objektif bahwa agama itu ada di luar diri dan terlepas dari pendapat subjektif tentang agama itu sendiri.

Berangkat dari kerangka pemahaman tersebut, yang disertai dengan keyakinan ontologis nilai ideal (*archetype*) yang terdapat dalam Alquran dan Sunnah, mengantar Kuntowijoyo dalam merumuskan diskursus Ilmu Sosial Profetik sebagai media eksplorasi paradigma Qurani dalam konteks sosial kemasyarakatan, dan sekaligus untuk mengeksternalisasikan nilai Islam dalam kerangka empiris.

⁶⁰Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, h. 22.

⁶¹*Ibid.*, h. h. 24.

Dengan demikian, bisa dikata bahwa, dengan melakukan objektivasi maka “Islam sebagai baju” ditampilkan menjadi Islam substantif universal.

Dari uraian di atas, penulis dapat merumuskan beberapa kerangka epistemologis sebagai asas bagi lahirnya diskursus Ilmu Sosial Profetik, yaitu: *Pertama*, mengakui eksistensi wahyu sebagai basis nilai ilmu pengetahuan (khususnya ilmu sosial). Hal ini dapat dilihat dari konsistensi Kuntowijoyo dalam kajian dan penggunaan dalil-dalil skriptual (Alquran dan Sunnah) khususnya yang memiliki keterkaitan dengan sosial kemasyarakatan sebagai pondasi utama dalam rumusan teori Sosial Profetiknya. *Kedua*, Mengakui keberadaan akal (rasio) sebagai media informasi dan konfirmasi antara nilai-nilai ilahiah dengan realitas sosial. Dengan perangkat inilah Kuntowijoyo menerjemahkan secara kreatif ayat-ayat yang berbau *archetype* sebagai ruh dalam teori Sosial Profetiknya. *Ketiga*, meyakini peranan indra sebagai mediator bagi kedua alat epistemologi sebelumnya (wahyu dan akal) untuk membangun kontekstualisasi paradigmatis.

B. Esensi Ilmu Sosial Profetik

Esensi ialah inti atau hakikat sesuatu.⁶² Dalam filsafat, kata ini disebut ontologi, yaitu ilmu yang bertujuan untuk menyingkap hakikat kehidupan.⁶³ Kaitannya dengan penggunaan istilah tersebut dalam pembahasan ini, penulis bermaksud mengurai hakikat (aspek ontologis) dari Ilmu Sosial Profetik itu sendiri. Hal ini penting untuk memperjelas muatan nilai yang dikandung oleh gagasan ini, sehingga dengannya ia bisa dibedakan dengan beberapa paradigma sosial yang telah dikemukakan pada pembahasan sebelumnya.

⁶²Hasan Alwi, *et. al*, *Kamus Besar*, h. 308.

⁶³*Ibid*, h. 798.

Pertanyaan mendasar yang harus terjawab dalam pembahasan ini ialah bagaimana sisi ontologis Ilmu Sosial Profetik? Adakah hal mendasar yang ditawarkan sebagai kerangka ilmu sosial sehingga ia layak diposisikan sebagai paradigma sosial baru (alternatif)? Serta apakah ia mempunyai tawaran yang khas dimana hal tersebut tidak dimiliki oleh beberapa paradigma sosial sebelumnya?

Kritik mendasar Kuntowijoyo yang mengatakan bahwa ilmu-ilmu sosial sekarang mengalami kemandekan sebab membatasi diri hanya pada tataran interpretasi atas gejala-gejala sosial semata, pada hal sejatinya ialah juga harus memberi tuntunan terkait dengan arah transformasi yang harus dituju.⁶⁴ Asumsi tersebut setidaknya memberi informasi awal tentang kekhasan yang dimiliki Ilmu Sosial Profetik, yakni disatu sisi tampil sebagai kritik diskursus atas ilmu-ilmu sosial “positivisme, interpretatifisme, dan kritisisme” sebelumnya, yang sekaligus menandakan adanya kelemahan di balik paradigma tersebut. Dan disisi lain ialah sebagai salah satu solusi atas masalah-masalah yang ditimbulkan.

Sekalipun demikian, jika dilihat secara sepintas, maka terdapat kesan bahwa Ilmu Sosial Profetik memiliki kesamaan dengan bangunan paradigma ilmu-ilmu sosial positivistik, interpretatif, dan kritis. Paradigma sosial positivisme misalnya, menekankan peranan manusia sebagai penentu bagi sejarah kehidupannya sendiri, demikian halnya dengan Ilmu Sosial Profetik, hanya saja yang membedakannya karna Kuntowijoyo tidak melihat manusia sebagai objek yang otonom, tapi manusia dipandang sebagai makhluk mulia yang memiliki relasi dengan Tuhan (humanisme transendental). Senada dengan asumsi Mustari Mustafa bahwa, antara manusia dan Tuhan memiliki keterkaitan fundamental.⁶⁵ Keterkaitan

⁶⁴M. Dawam Raharjo, *Ilmu Sejarah Profetik dan Analisis Transformasi Masyarakat* dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 19.

⁶⁵Mustari Mustafa, *Dakwah Sufisme Syekh Yusuf al-Makassary* (Cet. I; Makassar: Pusataka Pelajar, 2010), h. 85.

antara manusia dengan Tuhan inilah yang menyebabkan posisi manusia dalam bertindak tidak hanya dipandang sebagai hal yang bersifat reaksionis, tapi lebih dari itu bahwa tindakan manusia dipandang sebagai perilaku yang berdasar dan bertujuan, yakni karna Allah dan untuk manusia serta kemanusiaan.

Demikian halnya dengan paradigma sosial interpretatif yang menekankan keterlibatan manusia dalam kehidupan praktis guna mendapatkan pengertian yang tepat terkait dengan realitas sosial itu sendiri, Kuntowijoyo pun menekankan hal yang sama, namun tidak hanya terhenti pada aspek memahami dan menafsirkan realitas “sosial”, melainkan membangun upaya-upaya pembebasan dan kemerdekaan terkait dengan kondisi yang dianggap tidak memanusiakan, tanpa harus terjebak pada latar belakang teologis, etnis, dan kultural. Pada persoalan ini tampak Ilmu Sosial Profetik bertujuan menegakkan kemanusiaan universal.

Berbeda dengan kedua paradigma sosial sebelumnya (Positivisme dan Interpretatifisme), yang banyak memberikan perhatian hanya pada tataran bagaimana memahami realitas sosial itu sendiri. Paradigma sosial kritis justru menekankan kesatuan antara ilmu dan praktek, bahwa ilmu harus mengantarkan manusia untuk melakukan praktek pembebasan terhadap realitas yang dehumanis,⁶⁶ dan mewujudkan masyarakat yang memiliki dasar rasional.⁶⁷ Demikian halnya dengan Ilmu Sosial Profetik, gagasan ini berpijak pada asumsi bahwa manusia

⁶⁶Lihat juga tugas Ilmu Sosial menurut Paulo Freire, yakni melakukan *conscientizacao* atau proses penyadaran terhadap sistem dan struktur yang menindas, suatu sistem dan struktur yang dehumanis yang dalam bahasa Antonio Gramsci ialah proses *counter hegemony*. Mansour Fakihi, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Cet. IV; Yogyakarta: Insist Press, 2006), h. 30. Dan Listiyono Santoso, dkk. yang mengutip pemikiran *Conscientizacao* sebagai inti dari proses pendidikan, *Seri Pemikiran Tokoh Epistemologi Kiri* (Cet. IV; Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), h. 131.

⁶⁷Akhyar Yusuf Lubis, *Dekonstruksi Epistemologi Modern: dari Posmodernisme, Teori Kritis, Poskolonialisme, hingga Cultural Studies* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2006), h. 43.

adalah makhluk rasional, dan dengan rasionalitas itu pula manusia memiliki daya untuk memilih, serta dengannya pula manusia dapat menentukan peran-peran hidup yang akan dilakoninya. Titik perbedaan mendasarnya dengan paradigma sosial kritis karena ilmu sosial kritis melihat dan menganggap kemerdekaan manusia hanya sebagai keniscayaan ilmiah dalam sosial kemasyarakatan, sementara Ilmu Sosial Profetik melihat kemerdekaan itu sebagai sebuah anugrah terbesar dari Tuhan yang harus dipertanggung jawabkan dalam perbuatan kemarin, kini, dan esok. Kerangka ini pula yang menyebabkan Ilmu Sosial Profetik dikatakan sebagai pengusung teori humanisme teosentris.

Teori kritis pada intinya memang banyak berbicara mengenai praktek pembebasan, tapi tidak melihat nilai-nilai agama sebagai bagian terpenting dari proses tersebut, sehingga terkesan dalam paradigma ini bahwa agama tidak mampu memberi kontribusi dalam bangunan teori sosial yang bercorak emansipatoris, serta tidak memiliki kemampuan dalam membongkar status quo yang dipelihara oleh masyarakat borjuis di tengah ketak berdayaan masyarakat proletariat. Terlebih lagi paradigma positivisme yang memang berhaluan ateistik, bukan hanya agama yang dinapikan sebagai penggerak perubahan sosial, tapi juga Tuhan yang diyakini oleh kaum agamawan.

Hal yang sedikit berbeda ditemukan pada paradigma sosial interpretatif, paradigma ini tidak mempersoalkan penggerak perubahan sosial, yang terpenting baginya ialah fakta sosial yang dapat diamati dan diinterpretasi. Meski demikian, aliran ini tampak sekluer secara paradigmatis karena tafsirannya hanya terbatas pada apa yang tampak sebagai gejala sosial (rasional empiris), tanpa melihat lebih jauh hubungan kausalitas yang terkandung dibalik peristiwa tersebut, dengan demikian kajian spirit gerakan sosial cenderung dibatasi hanya pada tataran gejala aksi-reaksi

semata, tanpa melihat bahwa dibalik kenyataan tersebut terdapat kemungkinan bagi adanya kesadaran dan spirit yang terencana dan terstruktur.

Kenyataan dari beberapa bentuk paradigma sosial di atas, tentu saja menyisahkan banyak kritik dari pemikir yang meyakini nilai suatu agama tertentu. Penganut agama Islam misalnya, dipastikan bahwa dalam memahami dan memaknai realitas, senantiasa melihat adanya unsur ilhiah (tauhid) di balik itu semua. Dalam artian bahwa, semua kejadian diposisikan sesuatu yang terencana, tidak lepas dari skenario dan takdir Tuhan. Demikian halnya dengan Kuntowijoyo, sebagai pemikir muslim yang terlatih dengan perdebatan intelektual, ia tidak terlena dengan tawaran rasionalisme murni ala Barat, juga tidak tertarik dengan normatifisme ala sebagian kaum agamawan. Kuntowijoyo lebih tertarik mencari kesinambungan (relasi) antara ketentuan Tuhan (agama) disatu sisi dan pencapaian rasio (ilmu) disisi lain. Hal ini dapat dilihat dan dibuktikan dari proses terjemahan kreatif rasional Kuntowijoyo terhadap surah ali Imran/3:110 yang berbunyi:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ...

Terjemahannya :

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah...⁶⁸

Abdurahman Mas'ud menjelaskan bahwa '*amar ma'ruf nahy>mungkar*' dalam ayat tersebut tidak lain dari *social control* itu sendiri yang merupakan keharusan penciptaan baik secara individu, keluarga, masyarakat, dan organisasi, dalam rangka perbaikan bersama dan menghindari kerugian bersama.⁶⁹ Perintah

⁶⁸Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahannya* (Semarang: PT. Karya Toha Putra, t.th), h. 50.

⁶⁹Abdurrahman Mas'ud, *Menuju Paradigma Islam Humanis* (Cet. I; Yogyakarta: Gama Media, 2003), h. 90.

tersebut merupakan kewajiban bagi setiap orang mukmin dimana pun dan kapan pun, baik dalam dimensi politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan dan lain-lain. Ini berarti bahwa konsep tersebut mengarah pada terbentuknya tatanan sosial kemasyarakatan yang berkeadilan dan berperikemanusiaan, sehingga hal-hal yang dipandang akan menjerumuskan manusia dari fitrahnya senantiasa diperangi, demikian halnya dengan setiap sesuatu yang dianggap mendukung pencapaian kesejatian manusia sebagai individu dan masyarakat akan senantiasa didukung.

Allamah Kamal Faqih Imani dalam tafsir Nurul Qur'annya juga menjelaskan ayat tersebut dengan mengatakan bahwa:

Alasan menjadi bangsa yang terbaik bagi umat Islam ialah terpenuhinya seruan kepada kebenaran dan larangan kepada keburukan, serta beriman kepada Allah. Hal ini menunjukkan bahwa kemajuan suatu komunitas umat manusia tanpa disertai keimanan kepada Allah dan seruan menuju kebenaran dan berjuang melawan kerusakan adalah mustahil.⁷⁰

Pendapat tersebut tentu saja memperkuat asumsi sebelumnya, meski dalam penjelasan ini lebih dikerucutkan pada persoalan kebangsaan, atau yang hari ini dikenal dengan istilah nasionalisme. Dalam konteks keindonesiaan, gagasan ini tentu saja memungkinkan untuk dijadikan sebagai *platform* dasar, sebab dari sisi kuantitas umat Islam adalah warga yang dominan.

Penjelasan yang sama terkait dengan ayat tersebut, juga dapat dilihat dari penjelasan M. Quraish Shihab yang menafsirkan ayat ini dengan mengatakan bahwa *umat yang terbaik* dikatakan demikian karna adanya sifat-sifat baik yang menghiasi dirinya, umat yang dikeluarkan dan diwujudkan untuk manusia secara keseluruhan, mulai Adam hingga akhir zaman. Baiknya umat tersebut dipicu oleh ketidakbosanannya dalam *menyeruh kepada yang makruf*, yakni apa yang dinilai

⁷⁰Allamah Kamal Faqih Imani, *Nur al-Qur'an: An Enlightening Commentary into the Light of the Holy Qur'an*, diterjemahkan oleh Anna Farida, *Tafsir Nurul Qur'an; Sebuah Tafsir sederhana Menuju Cahaya Al-Qur'an*, jilid III (Cet. II; Jakarta : Al-Huda, 2006), h. 306.

baik oleh masyarakat dengan nilai-nilai ilahi, dan *mencegah yang mungkar*, yakni hal-hal yang bertentangan dengan nilai-nilai luhur. Dan *beriman kepada Allah* dimana dengannya manusia percaya dan mengamalkan tuntunan Allah dan Rasul-Nya.^{71\}

Asumsi tersebut lebih menekankan aspek etis dan estetis yang harus menjadi karakter (sifat) bagi umat Islam sepanjang masa, lalu kemudian dicerminkan dalam wujud perilaku aktif dalam segala aspek kehidupan. Yang menarik dari gagasan ini karna melibatkan penilaian “baik” dari masyarakat, yakni apa-apa yang bertalian dengan nilai-nilai ilahi, konsekuensi logis dari cara pandang seperti ini ialah diposisikannya gerakan *amar ma'ruf* dan *nahi mungkar* sebagai sebuah tanggung jawab kolektif. Sekalipun konsep ini adalah milik Islam, tapi dalam hal perwujudannya tetap mengarah pada kemaslahatan manusia secara umum.

Penafsiran yang sama namun dengan nuansa yang sedikit berbeda terkait dengan ayat ini dapat dilihat dari penjelasan Kuntowijoyo. Ia menukil ayat tersebut lalu menjelaskan tiga muatan nilai yang dikandungnya, yaitu nilai humanisasi (menyeru kepada yang *ma'ruf*), nilai liberasi (mencegah dari yang *mungkar*), dan nilai transendensi (beriman kepada Allah).⁷² Semua nilai tersebut diyakini oleh Kuntowijoyo memiliki relasi dengan kehidupan sosial, yakni menekankan aspek interaksi dengan sesama manusia yang disertai dengan penegakan kebaikan berdasarkan tuntutan ilahi dan kalkulasi rasional, serta terlibat secara aktif dalam proses penolakan (penafian) terhadap hal-hal yang berbau mungkar dalam tindakan praktis. Kedua upaya tersebut berangkat dari kesadaran transenden yang kemudian

⁷¹M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, volume II (Cet. II; Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 221-222.

⁷²Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 288-289.

diterjemahkan dalam aksi-aksi imanen. Penerjemahan nilai tersebut secara imanen berupa penyusunan diskursus rasional, yakni menciptakan proposisi-proposisi intelektual berdasarkan kaidah-kaidah akal (interpretasi analitik) yang nilai dasarnya tetap mengarah pada maksud dan tujuan substantif dari ayat tersebut. Hasil penerjemahan tersebut kemudian diarahkan untuk keadilan sosial secara umum, tanpa harus dibatasi oleh sekat teologis dan teritorialis.

Banguna keilmuan seperti ini tentu saja mempertegas peran agama sebagai *moral force* dalam kehidupan disatu sisi,⁷³ serta memperjelas aspek ontologis Ilmu Sosial Profetik (humanisasi, liberasi, dan transendensi) di sisi lain. Ini berarti bahwa Kuntowijoyo dengan teorinya bermaksud menciptakan aktifisme sejarah kemanusiaan,⁷⁴ sebagai wujud kebernilaian (ontologis) paradigma Ilmu Sosial Profetik yang digagasnya. Hal ini tentunya juga mengindikasikan kemestian penyatuan antara teori dan praktek sebagai prasyarat untuk mewujudkan Islam *kaffah* dalam kehidupan. Menurut Syamsuddin Ramadlan bahwa, proses seperti ini bersesuaian dengan sabda Rasulullah saw. yang artinya:

”Iman itu adalah meyakini dengan qalbu, diucapkan dengan lisan, dan diamalkan dengan perbuatan”.⁷⁵

Dalil ini menjelaskan dengan sangat gamblang bahwa iman harus dimulai dengan proses mengetahui (pengilmuan), lalu pengetahuan tersebut diurai secara sistematis dalam bentuk teori (objektivasi), dan kemudian mengimplementasikan nilai-nilai yang dikandungnya dalam kehidupan praktis (transformasi).⁷⁶ Dengan demikian, semakin jelas posisi ontologis Ilmu Sosial Profetik bahwa, gagasan

⁷³Kuntowijoyo, *Identitas Politik*, h. 100.

⁷⁴Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, h. 81.

⁷⁵Syamsuddin Ramadlan, *Islam Musuh bagi Sosialisme dan Kapitalisme* (Cet. I; Jakarta Selatan: Wahyu Press, 2003), h. 33.

⁷⁶*Ibid.*

tersebut merupakan konstruksi pengetahuan yang bersumber dari keimanan terhadap nilai-nilai Islam, yang kemudian dielaborasi menjadi seperangkat paradigma sosial, dengan maksud dan tujuan transformasi sosial.

Akhirnya dengan penjelasan tersebut di atas menyiratkan bahwa, Teologi dalam Ilmu Sosial Profetik dipandang sebagai *mine stream* (dasar pengetahuan utama). Hasil perenungan terhadap nilai ketauhidan dijadikan sebagai basis formulasi filsafat sosial, dan dari situ kemudian disusun satu diskursus (teori sosial) yang mengandaikan sisi spiritualitas sehingga cita-cita perubahan sosial dapat diarahkan sebagaimana yang Islam kehendaki (objektivasi).

Kelemahan dari teori sosial sebelumnya karna, secara ontologis hanya memusatkan diri pada nilai-nilai rasional sehingga konstruksi pengetahuan yang dihasilkan hanya berujung pada pertentangan paradigma satu sama lain, akibatnya ialah kekuatan intelektual tidak berbanding lurus dengan kedewasaan perilaku (moralitas). Berbeda dengan Ilmu Sosial Profetik, bahwa wahyu, akal, dan indra, hanya dijadikan sebagai penuntun untuk meningkatkan spiritualitas, dan memperkuat keimanan, kesemuanya itu hanya bisa diraih melalui keberpihakan pada nilai humanisasi, liberasi, dan transendensi dalam perilaku praktis.

C. Relasi humanisasi, liberasi dan transendensi dengan Ilmu Sosial Profetik

Sebagaimana yang telah disinggung pada poin sebelumnya bahwa Ilmu Sosial Profetik pada intinya memiliki tiga pilar utama, yakni: humanisasi, liberasi, dan transendensi. Ketiga poin tersebut merupakan hal yang saling terkait satu sama lain, sehingga memahami satu diantaranya meniscayakan pelibatan yang lainnya. Penghubungan ketiga nilai tersebut dimaksudkan untuk tujuan praktis (aksiologis), yakni pembebasan manusia dari ketergantungan selain pada Tuhan. Pada poin ini, akan diuraikan relasi dari ketiga hal tersebut dengan Ilmu Sosial Profetik, yaitu:

1. Relasi Humanisasi dengan Ilmu Sosial Profetik

Humanisme antroposentris yang menjadikan akal sebagai senjata utama, sebagaimana motto yang paling kuat dipegang ialah “*cogito ergo sum*”⁷⁷ dari sang bapak Filsafat Modern Rene Descartes, yang kemudian berujung pada terbentuknya relasi dominatif antara yang berpikir dengan yang dipikirkan. Efek dari dogma ini ialah timbulnya kerusakan terhadap alam, sebab memang ilmu ini merupakan ilmu perang kata Michel Serres⁷⁸ yang dengan seksama telah ditulis oleh Descartes menjadi seperangkat metode dan taktik dalam *Le Discourse De La Methode*.⁷⁹

Melalui ilmu dan peradaban modern, tercipta mesin-mesin perang terhadap alam, berupa teknologi untuk menaklukkan dan mengeksploitasi alam tanpa batas, juga mesin-mesin perang terhadap manusia seperti senjata pemusnah massal. Inilah satu tragedi kemanusiaan yang tidak ada duanya dalam periode sejarah, suatu sejarah kehancuran kemanusiaan yang terjadi setelah manusia berhasil “membunuh” Tuhan.

Kenyataan ini mengantarkan Kuntowijoyo untuk mengusulkan humanisme teosentris sebagai ganti atas humanisme antroposentris guna mengembalikan citra dan martabat kemanusiaan. Maksud dari Humanisme teosentris dalam hal ini ialah memandang manusia sebagai makhluk dua dimensi (bukan dalam pengertian

⁷⁷Cogito Ergo Sum artinya aku berpikir maka aku ada. Pernyataan ini sekaligus membuktikan posisi rasio sebagai sumber satu-satunya pengetahuan. Lihat Doni Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme*, h. 11.

⁷⁸Dikutip oleh Roger Garaudy, *Biographie du XX Siecle, Le Testament Philosophique de Roger Garaudy*. terj. M. Rajidi, *Mencari Agama Pada Abad XX, Wasiat Filsafat Roger Garaudy* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 37-38.

⁷⁹Renè Descartes, *Le Discourse De La Methode*. terj. Ida Sundari Husen dan Rahayu S. Hidayat, *Risalah Tentang Metode* (Jakarta: Gramedia, 1995).

sekuler), bahwa manusia disamping sebagai makhluk biologis yang membutuhkan materi, seperti sandang, pangan, dan papan, manusia juga membutuhkan spiritualitas sebagai konsekuensi logis atas keberadaan unsur ruhani (ilahiah) dalam dirinya. Kebutuhan manusia terhadap materi semata-mata sebagai penguat raga untuk lebih memantapkan posisi ruhaniannya. Dengan demikian, orientasi pencarian kebutuhan-kebutuhan material senantiasa diselaraskan dengan tuntutan-tuntutan ruhaniannya sebagai tujuan.

Humanisme dalam Ilmu Sosial Profetik adalah terjemahan kreatif Kuntowijoyo dari kalimat *amar ma'ruf*,⁸⁰ yang makna dasarnya ialah menganjurkan atau menegakkan kebijakan. '*Amar ma'ruf*' ini dimaksudkan untuk mengangkat citra positif manusia dan mengantarnya kepada *nur* (cahaya) Ilahi, hal ini dimaksudkan semata-mata untuk menggapai *fitrah* kemanusiaan itu sendiri. Konsepsi ini berangkat dari sebuah keyakinan bahwa dengan *fitrah* tersebutlah manusia mendapatkan posisi sebagai makhluk termulia dimata Tuhan.⁸¹

Fitrah yang asasinya ialah mendorong manusia kepada hal-hal baik, kepada kesucian, kejujuran, keadilan, dan berbagai perilaku *ma'ruf* lainnya, adalah serangkaian alasan mengapa manusia yang ditunjuk menjadi khalifah di muka bumi. Berbeda dengan asumsi sebagaian pemikir barat yang melihat akal sebagai hal yang asasi dalam diri manusia sehingga kemuliaan manusiaapun diukur dari pencapaian rasionalitas. Islam justru melihat kemuliaan manusia itu terletak pada seberapa besar ia mengembangkan fitrahnya.

⁸⁰Makruf adalah sesuatu yang telah diketahui oleh manusia bahwa ia benar, adil, dan baik bagi manusia itu sendiri. Lihat Muhammad Ahmad Khalafallah, *Masyarakat Muslim Ideal: Tafsir Ayat-ayat Sosial* (Yogyakarta: Insan Madani, 2008), h. 39.

⁸¹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 229.

Asumsi kemanusiaan dalam Islam, juga dapat dilihat dari gagasan humanisme teosentris Kuntowijoyo yang merujuk kepada konsep iman dan amal saleh yang terdapat pada Q.S. al-Tin ayat/95:5-6:

ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٦﴾

Terjemahnya:

(5) Kemudian kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya, (6) Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh; Maka bagi mereka pahala yang tiada putus-putusnya.⁸²

Ayat tersebut mempertegas penjelasan sebelumnya bahwa, jika manusia dalam hidupnya hanya menjadikan materi (kebutuhan tubuh fisik) sebagai titik orientasi utama dalam hidupnya, maka akan terjatuh dari sisi insaninya. Dan satu-satunya cara bagi manusia untuk menyelamatkan diri dari keadaan yang hina tersebut ialah melalui penguatan iman dan amal. Inilah konstruksi paradigma Islam sebagai agama kemanusiaan yang mengusung cita-cita kemanusiaan universal.⁸³

Kritik mendasar Kuntowijoyo terhadap gagasan humanisme antroposentris karena diabaikannya sisi spiritual dari diri manusia, sementara pemenuhan dimensi tersebut adalah hal yang dalam Islam dipandang sebagai penjamin kelangsungan kebahagiaan hakiki bagi manusia itu sendiri. Kritik ini tentu saja beralasan, sebab secara riil dalam fakta perjalanan sejarah manusia, hal ini (humanisme teosentris) telah menyebabkan lahirnya berbagai persoalan dehumanisme akut, seperti menipisnya rasa persaudaraan antar sesama yang merupakan penopang utama dalam bermasyarakat, mudurnya rasa empati atas penderitaan orang-orang miskin yang ada disekitar, serta terbutakannya mata hati dengan ambisi harta dan kekuasaan.

⁸²Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahannya*, h. 478.

⁸³Nurcholish Madjid, *Cita-cita politik Kita*, dalam basco Carvallo dan Dasrizal (ed), *Aspirasi Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Leppen, 1983), h. 5-6.

Prinsip humanisasi yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo dalam teori Ilmu Sosial Profetiknya adalah sebuah diskursus kemanusiaan yang memposisikan manusia sebagai makhluk ideal di antara sekian ciptaan makhluk Tuhan di muka bumi. Berangkat dari reorientasi paradigma teologis terkait dengan pola keberagamaan, Kuntowijoyo tampil aktif mengkritik berbagai macam paradigma kemanusiaan yang barhaluan ateistik dan sekuleristik, lalu mengusung satu bentuk paradigma sosial baru (Sosial Profetik) sebagai antitesa.

Dimasukkannya humanisasi sebagai salah satu unsur terpenting dalam teori tersebut adalah hal yang tidak dapat dipisahkan dengan cara pandangnya tentang figuritas nabi (khususnya Muhammad saw.) yang dalam sejarah perjalanan hidupnya berhasil membangun panji-panji kemanusiaan yang tidak semata-mata memberi keuntungan sepihak bagi umat Islam, tapi lebih dari itu ialah memberi dampak pada individu dan masyarakat non Islam sekalipun. Muhammad saw. tidak hanya sukses dalam mengembangkan ajaran Islam secara teoritik, tapi ia juga telah berhasil mendesain satu bentuk kemasyarakatan yang berkeadilan berdasarkan nilai-nilai ilahiah. Inilah ruh dari kesatuan antara teori dan praktek yang tersirat di balik perjuangan sucinya sehingga menjadikan hal tersebut sebagai satu icon adalah bukan hal yang berlebihan, disamping karena memang telah terbukti secara historis, juga karena hal tersebut bersesuaian dengan kehendak manusia secara keseluruhan.

Berpijak dari penjelasan di atas, dapat dimengerti bahwa asumsi humanisme teosentris yang digagas oleh Kuntowijoyo adalah sebuah terobosan intelektual untuk menyelamatkan manusia (khususnya umat Islam) dari dominasi gagasan humanisme teosentris di zamannya. Pada posisi ini pula, ia membuktikan dirinya sebagai penganut agama (Islam) yang taat (bukan hanya dalam pengertian formal) tapi juga substansial.

2. Relasi Liberasi dengan Ilmu Sosial Profetik

Ditengah pergolakan arus kehidupan yang diwarnai dengan berbagai macam pertentangan dan konflik sosial, banyak kemudian pemikir yang berhaluan ateistik dan sekuleristik tampil untuk menolak agama sebagai basis transformasi sosial. Bahkan tidak jarang ada pemikir yang memposisikan agama sebagai penyebab dari pertentangan tersebut. Jean Paul Sartre misalnya, dengan analisisnya yang mengatakan bahwa sebab dari konflik besar yang terjadi dalam kehidupan ini karna adanya pemutlakan terhadap agama, ia lalu menawarkan konsep relativisme teologis guna menghindari kejadian yang mengerikan tersebut.⁸⁴ Pernyataan ini sekaligus menolak kemampuan agama sebagai legitimasi kebebasan dan pembebasan sosial.

Hal yang lebih ekstrim ditemukan pada gagasan Karl Marx⁸⁵ yang melihat agama sebagai alat legitimasi kepentingan kaum borjuis, yang karnanya agama dalam hal ini patut dilawan untuk membongkar kejahatan kaum borjuis disatu sisi, dan membebaskan kaum proletariat disisi lain. Penolakan lebih ekstrim Marx terhadap agama dibuktikan dari kesangsiannya terhadap Tuhan dengan mengatakan bahwa, salah satu tanda atau gejala irasional ialah menganggap bahwa alam ini merupakan simbol keilahian.⁸⁶ Penjelasan tersebut mengilustrasikan ketidaksepakatan Marx terhadap agama yang hanya dijadikan sebagai legitimasi kepentingan praktis oleh individu dan kelompok tertentu, dan penolakan tersebut

⁸⁴Jean Paul Sartre, *Existensialism and Humanism*, terj. Yudhi Murtanto, *Eksistensialisme dan Humanisme* (Cet. I : Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002), h. 34.

⁸⁵Karl Marx adalah salah seorang pemikir berketurunan Yahudi, lahir di Trier pada tanggal 5 Mei 1818. Pemikirannya khas dengan perpaduan antara Filsafat yang dipelajarinya dengan praktik-praktik sosial. Lihat Francisco Budi Hardiman, *Filsafat Modernisme*, h. 232-233.

⁸⁶Joko Siswanto, *Sistem-Sistem Metafisika Barat: dari Aristoteles sampai Derrida* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 79.

berujung kesangsian pada kekuatan agama. Wajar jika dalam perkembangan pemahamannya kemudian, Marx mengusung faham sosialisisme⁸⁷ sebagai ganti agama.

Berbeda dengan Kuntowijoyo, ia justru melihat dan memposisikan agama sebagai fondasi utama bagi pembebasan manusia. Melalui konsep liberasi⁸⁸ yang diterjemahkan secara kreatif dari kalimat *tanhauna 'anil munkar*⁸⁹ yang makna dasarnya ialah mencegah kemungkaran, Kuntowijoyo mengusung satu diskursus sosial yang mensyaratkan kemestian bagi manusia untuk pro aktif dalam menolak dan menentang kebatilan, kemungkaran, dan ketidak adilan. Dalam konteks keindonesiaan misalnya, kemungkaran dapat dilihat dalam berbagai tampilan, misalnya; praktek korupsi, kolusi, dan nepotisme. Wajar jika Indonesia sebagai salah satu negara kaya dan berpenduduk muslim mayoritas hingga saat ini blum bisa menampilkan dirinya sebagai bangsa besar di mata dunia.

Liberasi sebagai ruh kedua dari Ilmu Sosial Profetik, jika dilihat secara sepintas maka ia bersesuaian dengan prinsip yang diusung oleh komunisme dan teologi pembebasan.⁹⁰ Hanya saja Liberasi dalam Ilmu Sosial Profetik tidak

⁸⁷Secara etimologis, sosialisisme berasal dari bahasa Latin "SOCIUS" yang berarti sahabat atau teman. Istilah ini merupakan suatu prinsip pengendalian harta dan produksi serta kekayaan oleh kelompok. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta :Gramedia, 1996), h. 1030-1032. Perjuangan sosialisisme ini mencapai puncaknya pada Karl Marx, ditangannyalah sosialisisme mendapat landasan filosofis-ideologis untuk gerakan pembebasan kaum tertindas dari cengkraman kaum pemilik modal. Karl Marx mampu memberikan analisis kritis-emansipatoris terhadap struktur masyarakat yang dibatasi oleh ekonomi dan politik sebagai suatu perbedaan kelas, kemudian menjadi ideologi bagi kaum tertindas. Lihat Franz M. Suseno, *Pemikiran Karl Marx* (Cet. I; Jakarta: Gramedia, 1999), h. 13-17.

⁸⁸Liberasi berarti pelepasan atau pembebasan. Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi III* (Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 2003), h. 669.

⁸⁹Munkar artinya sesuatu yang ditolak oleh manusia karena mengandung kejahatan, keburukan, dan malapetaka. Muhammad Ahmad Khalafallah, *Masyarakat Muslim Ideal...*, h. 39.

⁹⁰Kuntowijoyo, *Paradigma Baru Ilmu-Ilmu Islam: Ilmu Sosial Profetik Sebagai Gerakan Intelektual (Jurnal Mukaddimah, Edisi V, Nomor 7, 1999)*, h. 104.

dimaksudkan sebagai ideologi sebagaimana keyakinan sosialisme, tapi diposisikan dalam konteks ilmu pengetahuan. Karenanya liberasi dengan kacamata ini senantiasa terbuka untuk diperdebatkan, dikonstruksi, dan bahkan didekonstruksi hingga gagasan ini semakin menampakkan objektivitasnya sebagai sebuah diskursus.

Demikian halnya dengan teologi pembebasan yang menempatkan proses liberasi sebagai kemestian teologis. Hassan Hanafi mengatakan bahwa teologi semestinya dipahami sebagai suatu refleksi atas iman dalam situasi majemuk, dimana seharusnya tidak ada kesenjangan antara hal yang bersifat transenden dengan persoalan sosial kemasyarakatan.⁹¹ Pada posisi ini terdapat kesamaan misi dengan Ilmu Sosial Profetik, hanya saja praktek pembebasan (liberasi) ditempatkan dalam kerangka ilmu sosial (bukan teologi).

Liberasi dalam perspektif Kuntowijoyo mensyaratkan empat sasaran utama, yaitu sistem pengetahuan, sistem sosial, sistem ekonomi, dan sistem politik yang membelenggu manusia, sehingga manusia tidak mampu mengaktualisasikan dirinya sebagai makhluk yang merdeka.⁹²

Liberasi sistem pengetahuan bertujuan untuk membebaskan manusia dari sistem pengetahuan materialis atau fanatisme buta, serta klaim kebenaran yang tidak disertai dengan analisa rasional, sehingga ilmu pengetahuan ditampilkan terkesan dogmatis dan doktriner. Terkait dengan agenda ini, tentu saja yang paling berperan ialah para civitas akademis, dan praktisi pendidikan. Mereka dalam hal ini ditugaskan untuk membangun panji-panji pengetahuan yang meghargaan objektivitas. Liberasi dalam sistem sosial budaya bertujuan untuk transformasi sosial,

⁹¹Hassan Hanafi, *Kiri Islam: antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*. terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula (Yogyakarta: Lkis,t.t), h. xiii.

⁹²Kuntowijoyo, *Menuju Ilmu Sosial Profetik* (Republika, 19 Agustus 1997).

membangun egalitarianisms sosial, bersatu dalam keragaman, toleransi, dan saling menghargai antara satu dengan yang lainnya, merupakan rangkain agenda dari liberasi ini. Liberasi dalam sistem ekonomi dimaksudkan untuk menciptakan suatu sistem ekonomi yang berkeadilan, bebas dari korupsi, dan memihak pada kepentingan kapital masyarakat banyak. Sedangkan liberasi dalam politik bertujuan untuk membebaskan manusia dari sistem perpolitikan yang tidak adil, penindasan, otoritarianisme, dan lain-lain. Ini juga berarti bahwa mustahil akan mewujudkan satu tatanan kemasyarakatan yang berkeadilan tanpa disertai dengan upaya pembebasan golongan marginal yang tertindas dan lemah dari penderitaan, dan memberikan mereka kesempatan yang sama dengan golongan lain untuk memimpin.⁹³

Liberasi ini juga dilukiskan oleh Asghar Ali Engineer sebagai konsep revolusioner yang ditawarkan oleh Islam, dimana hal tersebut telah diperankan secara riil oleh Nabi saw. dalam wujud nyata kehidupan (praktis).⁹⁴ Ini menandakan bahwa liberasi merupakan panduan teoritis bagi manusia dalam tindakan praktisnya, sekaligus menjadi bukti atas kesatuan antara teori dan praktik (sebagaimana yang diasumsikan oleh paradigma sosial kritis). Namun demikian, lagi-lagi harus ditegaskan bahwa liberasi dalam Ilmu Sosial Profetik mendasarkan spiritnya pada nilai-nilai Islam.

Murtadha Muthahari pun mempertegas pernyataan ini dengan mengatakan bahwa '*anil munkar*' merupakan salah satu perintah kepada individu agar bangkit melawan kebobrokan masyarakat.⁹⁵ Dari sini kiranya semakin jelas posisi '*anil*

⁹³ Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*. terj. Agung Prihantoro, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Cet. IV; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 33.

⁹⁴ *Ibid*, h. 47.

⁹⁵ Murtadha Muthahari, *Society and History*. terj. M. Hashem, *Masyarakat dan Sejarah: Kritik Islam atas Marxisme dan Teori Lainnya* (Cet. V; Bandung: Mizan, 1995), h. 36.

munkar sebagai sebuah kemestian proses kesejarahan yang harus diperankan oleh setiap individu guna membangun pembebasan dalam setiap level kehidupan, serta tranfromasi sosial kemasyarakatan yang lebih berkeadilan.

Liberasi yang terkandung dalam Ilmu Sosial Profetik menempatkan diri bukan semata pada level moralitas kemanusiaan yang abstrak, tapi pada level realitas kemanusiaan (empiris) dan bersifat kongkrit. Kuntowijoyo melihat hal ini sebagai hal yang sangat penting, sehingga ia pun mengkritik kecenderungan berpikir yang selalu menghindar dari medan praktis menuju abstrak.⁹⁶ Sejalan dengan pendapat Antony Black bahwa misi sejati Islam ialah membebaskan golongan tertindas (*mustad'afin*).⁹⁷

Kritik tersebut menggambarkan arah orientasi dari gagasan ini, yakni membangun perilaku praktis berdasarkan nilai Islam. Gagasan ini bersesuaian dengan asumsi objektivasi Kuntowijoyo sebelumnya, yakni menarik nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran Islam menjadi sumbu bagi gerak sejarah kemanusiaan, baik secara teoritik (diskursus) maupun praktis (transformasi). Dengan pemetaan liberasi pada aspek pendidikan, ekonomi, sosial budaya, dan politik, bisa dipastikan bahwa gagasan ini berorientasi pada struktur kemasyarakatan yang berperadaban.

3. Relasi Transendensi dengan Ilmu Sosial Profetik

Trasendensi dalam Ilmu Sosial Profetik merupakan inti dari kedua unsur sebelumnya (humanisasi dan liberasi). Transendensi adalah konsep yang diderivasi

⁹⁶Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos, Selamat Datang Realitas*, Makalah Pidato Kebudayaan yang disampaikan dalam rangka peringatan Hari Ulang Tahun Kemerdekaan RI ke -55 di PPSK (Yogyakarta, 18 Agustus 2000), h. 3. Lihat juga Kuntowijoyo, *Mengakhiri Mitos Politik* (Republika, 22 Agustus 2000).

⁹⁷Antony Black, *The History of Political Thought: From the Prophet to the Present*, terj. Abdullah Ali, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini* (Jakarta: Serambi, 2006), h. 584-585.

oleh Kuntowijoyo dari penggalan ayat *tu'minuna billah* yang berarti beriman kepada Allah. Transendensi dalam teori Ilmu Sosial Profetik dimaksudkan untuk menjadikan nilai-nilai transenden (keimanan) sebagai bagian penting dari proses pembangunan peradaban.

Modernisasi yang mendorong lahirnya beberapa eksese-eksese negatif, memicu konsentrasi untuk kembali melacak nilai-nilai keagamaan sebagai sumber alternatif guna menyelesaikan masalah-masalah pelik kemanusiaan. Pada kenyataan yang seperti ini, transendensi yang merupakan *the art of religion* (inti agama) yang bersifat ilahi dan merupakan norma abadi yang senantiasa hidup dalam jantung agama,⁹⁸ berperan penting dalam memberikan makna yang bisa mengarahkan tujuan hidup manusia.

Transendensi adalah inti (ruh) dari ajaran agama yang sekaligus mewarnai semua bidang praktis yang menyertainya. Dengan demikian, terbukalah ruang lebar bagi transendensi itu sendiri untuk diintegrasikan dengan paradigma sosial. Transendensi dalam konstruksi Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, memiliki dua fungsi, yaitu:

- a. Menjadi dasar bagi dua unsur sebelumnya (humanisasi dan liberasi). Ini bisa dilihat dari pertautan yang begitu erat antara amal yang mencakup upaya dalam mengajak atau menghimbau manusia dengan iman untuk berbuat baik (humanisasi) dan membebaskannya dari segala macam aktivitas yang dapat menjatuhkan nilai kemanusiaannya (liberasi), dalam pengertian bahwa manusia hanya senantiasa memusatkan diri pada Tuhan.⁹⁹ Dengan transendensi manusia akan dapat memberi makna dari setiap proses hidup yang dilaluinya.

⁹⁸Ahmad Najib Burhani, *Islam Dinamis: Menggugat Peran Agama, Membongkar Doktrin yang Membeku* (Cet. I; Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2001), h. 12.

⁹⁹Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, h. 369.

b. Menjadi kritik. Jika modernisasi mengukur kemajuan dan kemunduran manusia dengan rasionalitas, sehingga terjebak dalam rasionalisme instrumental, maka Ilmu Sosial Profetik justru mengukur hal tersebut melalui transendensi (keimanan).¹⁰⁰ Dengan transendensi, peradaban manusia diukur berdasarkan dengan prestasi-prestasi kemanusiaan yang ia peroleh dalam proses kehidupannya.

Pernyataan tersebut mempertegas posisi transendensi sebagai inti dari Ilmu Sosial Profetik itu sendiri. Dan kiranya tidaklah berlebihan penekanan yang disampaikan oleh Ahmad Najib Burhani terkait dengan masalah ini bahwa:

Transendensi hanya akan bermanfaat apabila menjunjung tinggi martabat manusia. Harmoni pada tingkat esoteris hanya akan menjadi perbincangan verbal saja apabila tidak ada keterlibatan dalam memecahkan masalah-masalah kemanusiaan yang bersifat global. Mengiyakan Tuhan tidak berarti menyangkal manusia, begitupun sebaliknya. Meski respon iman dialamatkan pada Tuhan, tapi komitmen dan respon itu diperintahkan untuk diaktualisasikan dalam hubungan sesama makhluk.¹⁰¹

Demikian halnya dengan Ali Syariati yang juga melihat pentingnya iman dalam kehidupan dengan mengatakan bahwa, kita harus keluar dari kolonialisme Barat dan melepaskan diri dari “memuja yang lain” untuk menjadi diri sendiri, lalu membangun kesadaran manusiawi dan kesadaran sejarah melalui semangat ketauhidan (keberimanan) sebagai sumbu pembebasan manusia.¹⁰² Ini berarti bahwa prinsip ketauhidan tidak semata-mata harus dipandang sebagai transaksi primordial antara Tuhan dan hamba, tapi lebih dari itu tauhid harus menjadi spirit pergerakan praktis untuk membangun peradaban berdasarkan kehendak Islam. Sikap seperti ini sama dengan menjadikan transendensi sebagai fondasi peradaban, yang secara substansial memang menempati kedudukan yang sangat sentral dalam Islam.¹⁰³

¹⁰⁰Kuntowijoyo, *Dinamika Internal*, h. 171.

¹⁰¹Ahmad Najib Burhani, *Islam Dinamis*, h. 15.

¹⁰²Ali Syari'ati, *What is To Be Done: The Enlightened Thinkers and Islamic Renaissance*. terj. Rahmani Astuti, *Membangun Masa Depan Islam* (Bandung: Mizan, 1993), h. 82.

¹⁰³<http://www.mail.archive.com/filsafatyahoo.com>, diakses pada tanggal 30 Maret 2012.

Penjelasan tersebut paling tidak memberi gambaran terkait dengan nilai aksiologis dari formulasi Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo bahwa aspek transendensi (keimanan) merupakan tujuan utama bagi aktivitas kemanusiaan. Tidak hanya terhenti sampai disitu, transendensi juga diharapkan menjadi terminal utama dari proses memanusiakan dan pembebasan manusia. Inilah yang digambarkan oleh Armahedi Mahzar sebagai *Din al-Islam*, yakni seperangkat nilai menyangkut hubungan manusia secara kolektif dengan Sang Penciptanya, dimana melalui hukum-hukum yang ada padanya, manusia kemudian membangun peradabannya berdasarkan keimanan pada ajaran tersebut.¹⁰⁴ Dengan demikian, kiranya cukup jelas tujuan (aspek aksiologis) dari Ilmu Sosial Profetik ini, yakni untuk mengarahkan (transformasi) manusia pada satu arah, yaitu Tuhan.

D. Telaah Kritis atas Ilmu Sosial Profetik

Penjelasan yang telah diuraikan dari beberapa paragraf terakhir di atas, menyiratkan beberapa pra-anggapan filosofis tentang Kuntowijoyo. Setidaknya ada beberapa hal yang penulis bisa kemukakan disini bahwa, dalam polarisasi mazhab rasionalis dan tekstualis sebagaimana yang dikemukakan oleh Zainal Abidin Bagir, Kuntowijoyo ada dalam kubu pemikiran Islam yang lebih rasionalis. Sedangkan dalam hal paradigma keagamaan, Kuntowijoyo tampil sebagai pemikir pluralis sebagaimana keyakinannya bahwa semua agama memiliki keberpihakan pada nilai-nilai kemanusiaan universal.¹⁰⁵ Lain halnya dari sisi orientasi paradigma, Ilmu Sosial Profetik lebih tampak konservatif karna mengarah pada tujuan konstruksi sosial sebagaimana gambaran tatanan yang pernah terjadi di zaman Rasulullah saw.

¹⁰⁴ Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam: Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2004), h. 263.

¹⁰⁵ http://abrarmuslim.blogspot.com/2010/03/pengilmuan-islam-dan-integrasi-lmu_24.html.
Ibid.

Terelaborasinya beragam corak dan warna dalam gagasan Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, memicu gagasan ini terus bergulir kepermukaan, dan turut mewarnai perjalanan sejarah intelektual Indonesia. Kehadirannya yang menggandeng harapan akan transformasi sosial, membangkitkan optimisme akan kebangkitan Islam sebagai ruh bagi pergolakan intelektual sosial keindonesiaan. Karna hal ini tidak berputar dalam dunia yang vakum, maka pro dan kontra tentu saja menjadi respon yang dimungkinkan. Kenyataan ini sekaligus mengandaikan kelebihan dan kekurangan yang menyertai konstruksi paradigmatis ini.

1. Kelebihan Ilmu Sosial Profetik

Budhi Munawar Rachman menuturkan bahwa pada zaman dahulu, umat Islam tidak pernah mengalami ketakutan, bebas dari rasa fobia, dan tidak pernah khawatir pada golongan lain, zaman itulah yang disebut dengan zaman keemasan dan kemenangan Islam di atas berbagai macam jenis kepercayaan (agama).¹⁰⁶ Tapi kondisinya berbalik di zaman sekarang, umat Islam justru melihat golongan-golongan non muslim tersebut sebagai sumber ancaman, khususnya Yahudi. Menurut Nurholis Madjid bahwa, kenyataan ini tidak boleh menjadi alasan bagi umat Islam untuk kehilangan perspektif dan melepaskan tugas sucinya sebagai saksi-saksi Tuhan di muka bumi.¹⁰⁷

Pernyataan ini memuat pesan akan kemestian bagi umat Islam untuk terus mengasah intelektualitasnya, ini dimaksudkan agar umat Islam dengan keyakinannya tidak kehilangan relevansi dengan setiap perkembangan zaman. Namun bukan satu hal yang mustahil bahwa upaya ini akan disertai dengan

¹⁰⁶Budhi Munawar Rachman, *Islam dan Pluralisme Nurcholish Madjid* (Cet. I; Jakarta Selatan: Pusat Studi Islam dan Kenegaraan Universitas Paramadina, 2007), h. 139.

¹⁰⁷*Ibid.* h. 140.

kegelisahan, khususnya pada tataran objektifitas pengetahuan.¹⁰⁸ Dilema inilah yang sering dirasakan oleh generasi intelektual muslim, dan tak jarang dari mereka ada yang merasa “kurang percaya diri” dengan panduan hidupnya (Alquran dan Sunnah), sehingga tanpa rasa penyesalan mengadopsi cara pandang dari luar Islam (Barat) sebagai pola bertahan. Kuntowijoyo sama sekali tidak tertarik dengan skema seperti itu, dengan keyakinan teologis (Islam) yang terbangun sejak kecil pada dirinya, mengantarnya untuk terus terlibat aktif dalam penyusunan diskursus intelektual berdasarkan dengan nilai-nilai keislaman.

Konstruksi Ilmu Sosial Profetik adalah turunan dari spirit keberagamaannya, dengan humanisasi, liberasi, dan transendensi, gagasan ini membedakan dirinya dengan beberapa paradigma sosial yang ada (khususnya yang telah dijelaskan sebelumnya). Proyeksi ini dimaksudkan untuk menjawab kepentingan terbesar Islam sebagai sebuah ideologi, yakni mengubah masyarakat berdasarkan cita-citanya, yakni menegakkan *amar ma'ruf* dan *nahiy mungkar* berdasarkan keimanan kepada Tuhan.¹⁰⁹ Asumsi paradigma ini mempertegas bahwa Islam sangat berkepentingan pada realitas sosial.

Ilmu sosial yang berbasis pada wahyu (Alquran), akal, dan indra, merupakan kerangka epistemologis yang diakui dalam Ilmu Sosial Profetik, ini berarti bahwa secara ontologis hal tersebut pun sarat nilai, dan karenanya pula dari sisi aksiologis paradigma ini membawa misi transformasi, yakni sebuah misi yang lahir dari spirit keberimanan (kebertuhanan) dan keteladanan terhadap nilai kenabian.

¹⁰⁸Inyiak Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer* (Cet. II; Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2010), h. 17.

¹⁰⁹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, h. 565.

Berbeda dengan paradigma Barat yang melihat perubahan/transformasi sosial terjadi akibat proses kausal dari struktur budaya, struktur sosial, dan struktur teknik.¹¹⁰ Ketiga hal tersebut dipandang secara berbeda mengenai posisi struktur mana yang lebih utama sebagai penentu transformasi. Teori Marxian memposisikan struktur sosial sebagai variabel signifikan bagi perubahan sosial. Anggapan dasar bagi teori ini bahwa dalam setiap masyarakat selalu terdapat kelas sosial yang menguasai alat-alat produksi (feodal), kelas inilah yang diyakini sebagai penentu bagi corak struktur teknik dan struktur budaya massa (proletariat).¹¹¹

Berbeda dengan paradigma Weberian yang justru melihat perubahan sosial sebagai akibat dari terjadinya perubahan-perubahan pada tingkat struktur teknik. Pandangan ini berakar pada keyakinannya tentang otoritas kaum elit dalam menentukan struktur teknik sebagai legitimasi bagi posisi dan kekuasaannya, sikap tersebut dipandang akan menjadi agen bagi perubahan budaya, dan pada akhirnya mempengaruhi struktur sosial.¹¹²

Lain pula dengan pandangan Durkheim yang melihat urutan kausalitas transformasi berasal dari perubahan struktur budaya, yakni sebuah sistem yang dipandang lahir dari sentimen-sentimen kolektif (nilai-nilai sosial). Analisis ini berangkat dari asumsi perubahan-perubahan bentuk solidaritas pada level kebudayaan masyarakat, misalnya dalam masyarakat tradisional, sentimen kolektif menciptakan bentuk solidaritas mekanis, tapi seiring dengan perkembangan masyarakat, pembagian kerjapun mulai terjadi sehingga bentuk solidaritas mekanis pun terganti menjadi solidaritas organis.¹¹³

¹¹⁰*Ibid.* h. 566.

¹¹¹*Ibid.* h. 567.

¹¹²*Ibid.* h. 568.

¹¹³*Ibid.* h. 589.

Ilmu sosial profetik mengambil posisi yang berbeda dengan ketiga konstruksi paradigma perubahan sosial di atas, meskipun Kuntowijoyo mengakui bahwa perspektif sosial Islam lebih dekat dengan paradigma Durkheim ketimbang paradigma Marx dan Weber.¹¹⁴ Dalam struktur internal umat misalnya, mula-mula terdapat sentiment kolektif yang berdasarkan iman, dari keberimanan tersebut muncul suatu komunitas *jama'ah*, atau lebih besar lagi adalah *ummah*. Struktur internal umat semacam ini terbentuk pada tingkat normatif yang sekaligus merupakan acuan bagi pranata-pranata sosialnya, tingkat ini pula yang menjadikan entitas umat itu sebagai entitas ideal karena acuan formulasi sistemnya adalah nilai keilahian.¹¹⁵ Untuk lebih jelasnya masalah ini, kita lihat rumusan gagasan transformasi Ilmu Sosial Profetik sebagai berikut:

Hal	Struktur Budaya	Struktur Sosial	Struktur Teknik
Tingkat Normatif	Kesadaran normatif sebagai sistem nilai	Umat (keluarga, jamaah, komunitas)	Kekuasaan, kepemimpinan
Proses Metodologis	Konseptualisasi dan verifikasi	Objektivasi dan subjektivasi	Demokratisasi, sosialisasi
Tingkat Ilmiah	Teori Sosial	Difrensiasi fungsional (ulama, intelektual, pedagang, petani, buruh)	Negara <i>societal</i> , ekonomis etis, masyarakat moral

Dari gambaran di atas, terlihat kelebihan-kelebihan yang dimiliki Konstruksi Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, yakni dijadikannya unsur normatif sebagai sistem nilai. Dengan demikian, gagasan tersebut menurut hemat penulis layak dikatakan sebagai sebuah paradigma sosial alternatif. Disamping itu, dengan

¹¹⁴*Ibid.* h. 571.

¹¹⁵*Ibid.*,

dimasukkannya nilai-nilai keimanan dan kenabian sebagai basis dan spirit transformasi dalam teori ini, setidaknya memenuhi syarat untuk melakukan revolusi pada dua arah, yaitu keilahian dan kemanusiaan sebagaimana Rasulullah Saw. telah lakukan.^{116\}

Melalui humanisasi dan liberasi, Kuntowijoyo berupaya melakukan revolusi sosial, dengan transendensi ia bermaksud merevolusi kesadaran keberagamaan (keimanan), kesemuanya itu dipandang sebagai proses revitalisasi kesadaran profetik. Senada dengan apa yang dikemukakan oleh Suhermanto Ja'far bahwa agama-agama dengan kreatifitas kenabiannya menghendaki terjadinya keseimbangan disetiap lini kehidupan manusia.¹¹⁷ Asumsi ini semakin mempertegas apilaisai praktis (syarat nilai) Ilmu Sosial Profetik itu sendiri, dan hal yang paling menarik karna tujuan tersebut dikemas dalam bingkai keislaman.

Upaya Kuntowijoyo tersebut menurut hemat penulis menampilkan sosoknya sebagai tokoh pemikir pemberani, tidak segan-segan ia mengkritik teori-teori yang dianggap timpang dan gerakan-gerakan sosial berwatak sektarian, lalu mengarahkannya ke paradigma yang lebih integralis dan berkarakter totaliter dalam implementasi taktisnya. Kuntowijoyo adalah tokoh yang tidak hanya kritis, tapi juga tergolong solutif, kreatif, dan inovatif.

2. Kelemahan Ilmu Sosial Profetik

Terlepas dari idealitas paradigmatic yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo dalam konfigurasi teoritiknya, tidak berarti bahwa apa yang telah digagasnya itu telah terbebas dari berbagai kritik. Sebut saja misalnya apa yang telah disampaikan oleh Husnul Muttaqin, bahwa yang menyebabkan Ilmu Sosial Profetik menjadi

¹¹⁶Ahmad Najib Burhani, *Islam Dinamis*, h. 40.

¹¹⁷[http://www.mail.archive.com/filsafat yahoo.com](http://www.mail.archive.com/filsafat.yahoo.com), diakses pada tanggal 29 Maret 2012.

problematis dan kontroversial adalah posisi epistemologisnya yang disamping mengakui akal dan indra, juga mengakui wahyu sebagai sumber pengetahuan, sehingga ide ini memungkinkan dipahami murni sebagai asumsi teologis-normatif.¹¹⁸ Pada posisi inilah Ilmu Sosial Profetik harus lebih dipertegas dari sisi penggunaan alat epistemologisnya, yakni pada wilayah apa dan bagaimana teori ini menggunakan ketiga alat pengetahuan yang diakuinya sehingga penggunaannya dapat dipertanggung jawabkan secara objektif. Dan hal yang paling mendesak untuk ditengahi kaitannya dengan teori ini ialah posisi wahyu sebagai sumber atau alat epistemologi ilmu sosial.

Demikian halnya dengan kritik yang lebih tajam oleh Heddy Shri Ahimsa Putra yang mengatakan bahwa ada beberapa kelemahan yang terdapat dari formulasi teori Ilmu Sosial Profetik, yaitu:

Pertama, tidak adanya konsepsi tentang apa itu paradigma dengan berbagai komponennya. Akibatnya ialah banyak bagian-bagian dari paradigma yang luput dari pembahasan tersebut. Kedua, implikasi transformasi yang dibahas masih terfokus pada transformasi sosial. Belum ada dicantumkan pembahasan tentang transformasi individual, padahal transformasi individu mendahului transformasi sosial.¹¹⁹

Kritik tersebut menurut hemat penulis masing-masing mengarah pada asumsi kelemahan “pendasaran keilmuan” Ilmu Sosial Profetik sehingga ditemukan beberapa kekuarangan yang menyertainya, khususnya pada tataran epistemologis. Meski demikian, kritik tersebut akan nampak dengan jelas jika mencermati lebih dalam landasan paradigma teori ini. Untuk kritikan pertama (perbedaan operasional antara wilayah wahyu dan akal), ini terjawab dari upaya Kuntowijoyo dalam

¹¹⁸<http://sosiologiprofetik.wordpress.com>. Diakses pada tanggal 25 Maret 2012.

¹¹⁹Heddy Shri Ahimsa Putra, *Paradigma Profetik Mungkinkah? Perlukah?* (Makalah, disampaikan dalam “Sarasehan Profetik 2011”, diselenggarakan oleh Sekolah Pascasarjana UGM, di Yogyakarta, 10 Februari 2011), h. 13.

mengintegrasikan antara nilai-nilai wahyu dengan ilmu sosial, sekalipun terdapat peralihan kata dari term teologi menjadi ilmu sosial, paling tidak ini menggambarkan maksud “integrasi teoritik” dari Kuntowijoyo, yakni melihat relasi kuat antara keduanya. Tidak hanya terhenti sampai disitu, bahwa upaya menjadikan Alquran sebagai paradigma, obyektifikasi sebagai *variabel* analisis, dan *sintetik analitik* sebagai pendekatan, adalah hal-hal yang mempertegas hubungan kuat antara wahyu, akal, dan indra. Yang pertama merupakan wilayah operasi wahyu, sedangkan yang kedua dan ketiga merupakan wilayah kerja akal dan indera.

Adapun yang terkait dengan kritikan kedua, kaitannya dengan penggunaan kata paradigma dan implikasi transformasi yang disinyalir tidak mengakomodir persoalan individu, menurut pengamatan penulis bahwa, untuk yang pertama Kuntowijoyo mengacu pada term paradigma semata-mata hanya mengacu pada makna “cara pandang” untuk memastikan dan memperjelas posisi Alquran sebagai paradigma. Selain itu, penggunaan kata tersebut disebabkan karna diakui dapat mengakomodir kebutuhan makna teknis yang diharapkan, jadi tidak bersifat efistemologis filosofis, tapi lebih mengacu pada aksiologis bahasa.

Demikian halnya dengan kritik berikutnya, dengan dikategorikannya humanisasi, liberasi, dan transendensi sebagai tugas bersama, merupakan bukti terakomodirnya tujuan transformasi individu dibalik transformasi masyarakat. Selain itu, panggilan untuk meneladani Rasulullah saw. sebagai figur individu merupakan bukti kongkrit akan kemandirian membangun kualitas diri secara individu, karna hanya dengan cara itulah transformasi masyarakat sesuai harapan Islam dimungkinkan.

Terlepas dari kritik atas teori Ilmu Sosial Profetik tersebut, penulis menganggap bahwa niat baik dan keberanian Kuntowijoyo untuk membumikan nilai-nilai keagamaan (khususnya Islam) melalui teori sosial yang kemudian penulis istilahkan dengan “sosio metafisis”, tetap harus diapresiasi dan disambut baik. Disamping itu, kritik atas teori ini sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya, penulis anggap sebagai bagian dari proses “pendewasaan” Ilmu Sosial Profetik sebagai sebuah diskursus, dan terlebih khusus ialah sebagai paradigma sosial Islam. Meski demikian, tetap harus diakui adanya problem mendesak yang harus diselesaikan terkait dengan upaya internalisasinya, yaitu apa yang dikemukakan oleh Husnul Muttaqin sebagai rekonstruksi epistemologis yang mencakup:¹²⁰

- a. Pembongkaran akar-akar pemisahan wahyu dari wilayah ilmu pengetahuan dan selanjutnya membuktikan bahwa wahyu dapat menjadi bagian dari epistemologi ilmu sosial.
- b. Menyediakan dasar-dasar metodologis untuk dapat membawa wahyu masuk ke dalam ilmu sosial. Hal ini penting karna pendasaran Kuntowijoyo terhadap paradigma Alquran akan dipandang belum beranjak dari pendekatan teologis.

Hal yang lebih menarik dari diri Kuntowijoyo ialah kesadaran akan kemungkinan lahirnya kritik terkait dengan kekurangan proyeksi gagasannya ini, sehingga ia menawarkan agenda penting yang harus dilakukan untuk pengembangannya, yaitu teoritisasi dan transformasi.¹²¹ Teoritisasi dalam hal ini mencakup akurasi epistemologis, ontologis, dan aksiologis itu sendiri, sedangkan

¹²⁰<http://sosiologiprofetik.wordpress.com>. *ibid*.

¹²¹*Ibid*.

transformasi jelas melibatkan variabel metodologis dan teknis. Dari asumsi ini kiranya jelas apa yang dikehendaki oleh Husnul Muttaqin adalah jauh sebelumnya juga dijadikan sebagai harapan oleh Kuntowijoyo.

Setelah mengamati pembahasan di atas, penulis dapat menangkap satu hal baru dari Ilmu Sosial Profetik yaitu sebuah diskursus sosial yang mencoba menarik nilai-nilai keilahian sebagai falsafah pergerakan sosial, meski dalam elaborasi lebih lanjutnya ialah menjadikan posisi kenabian sebagai icon, yang pada umumnya dipandang sebagai hal yang bersifat metafisis. Sosok nabi sebagai figur dalam teori ini diterjemahkan secara kreatif sebagai tanggung jawab keilahiaan yang harus menjelma jadi tanggung jawab sosial (dari teks menuju konteks).

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian dan pembahasan yang telah dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, serta hasil analisis deskriptif terhadap tema penelitian, maka penulis dapat mengemukakan beberapa kesimpulan akhir dari penelitian ini sebagai berikut:

1. Ilmu Sosial Profetik adalah konstruksi pengetahuan sosial yang berbasis pada nilai-nilai ketuhanan dan kenabian melalui pertalian antara humanisasi, liberasi, dan transendensi. Diskursus ini berangkat dari wahyu, akal, dan indra sebagai landasan paradigma, dan ditampilkan sebagai salah satu solusi atas pertentangan intelektual diseperti teologi dan ilmu sosial, serta keresahan Kuntowijoyo dalam melihat beragam fakta sosial.
2. Ilmu Sosial Profetik memiliki kekhasan dibandingkan dengan teori ilmu sosial positivisme, interpretatifisme, dan kritisisme. Dengan spirit profetik paradigma ini mengulas pentingnya nilai kemanusiaan, kemerdekaan, dan keimanan sebagai basis ontologis dalam upaya transformasi sosial.
3. Humanisasi, liberasi, dan transendensi merupakan hal yang dipandang secara integral (saling berelasi) dan tidak dapat dipisahkan dengan Ilmu Sosial Profetik, dari nilai ini pula ditegaskan tujuan (aksiologis) gagasan ini, yakni membumikan nilai-nilai Islam melalui keteladanan terhadap pribadi agung Nabi saw. Dengan demikian, posisi Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo merupakan reaksi kritis atas perkembangan ilmu sosial positivistik, interpretatif, dan kritis.

B. Implikas dan Saran

Dari hasil penelitian yang mengemukakan relasi humanisasi, liberasi, dan transendensi dalam Ilmu Sosial Profetik Kuntowijoyo, maka pada bagian akhir penulis menyampaikan implikasi dan saran sebagai berikut:

1. Ilmu Sosial Profetik merupakan diskursus keilmuan yang menarik dikembangkan dan dileborasi lebih jauh untuk dimatangkan sebagai alternatif paradigma ilmu sosial yang berbasis pada nilai-nilai keislaman.
2. Sebagai sebuah diskursus yang lahir dari pemikir muslim Indonesia, seyogyanya gagasan ini dijadikan sebagai bagian dari wahana kajian keilmuan oleh umat Islam pada umumnya dan kalangan akademis Islam Indonesia pada khususnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik. *Ilmu Sosial dan Tantangan Zaman*, Cet. I; Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2006.
- Abdurahman, Moeslim. *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Adian, Doni Gahral. *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, Cet. I; Jakarta Selatan: Teraju, 2002.
- Ahmed, Akbar S. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London: Routledge, 1992.
- Al-Utsaimin, Asy Syaikh Muhammad bin Sha'ih. *Tuntunan Ulama Salaf dalam Menuntut Ilmu Syar'i*, terj. Abu Abdillah Salim bin Subaid, Bandung: Pustaka Sumayyah, t.th.
- Ali, Fachry, dan Bachtiar effendi. *Merambah jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde baru*, Cet. I; Bandung; Mizan, 1992.
- Alwi, Hasan, *et. al.* *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi III*, Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Ansari, Ali. *Sufism and Beyond; Sufi Thought in The Light of Late 20 th Century Science*. terj. Ilyas Hasan, *Tasawuf dalam Sorotan Sains Modern*, Cet. 1; Bandung; Pustaka Hidayah, 2003.
- Anshari, Endang Saifudin. *Ilmu Filsafat dan Agama*, Cet. VII; Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1987.
- Azra, Azyumardi. *Konsep Kesejarahan Kuntowijoyo: Pentingnya Imanjinasi, Emosi, Intuisi, dan Estetika Bahasa yang Khas dalam Penulisan Sejarah*, *Jurnal Studi Islam Ibda* Vol. 3, No. 2, Jul-Des 2005.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996.
- Baker, Anton, dan Achmad Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*, Cet. XIII; Jogjakarta: Kanusius, 1990.
- Bell, Daniel. *Pembunuhan yang Selalu Gagal*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Black, Antony. *The History of Political Thought: From the Prophet to the Present*, terj. Abdullah Ali, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, Jakarta: Serambi, 2006.

- Burhani, Ahmad Najib. *Islam Dinamis: Menggugat Peran Agama, Membongkar Doktrin yang Membeku*, Cet. I; Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2001.
- Capra, Pritjof. *The Turning Point: Science, Society and The Rising Culture*. terj., *Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat dan Kebangkitan Kebudayaan*, Cet. I; Yogyakarta : Bentang Budaya, 1997.
- Chalmers, A.F. *What Is Science*. terj. *Apa itu yang Dinamakan Ilmu*, Cet. I; Jakarta: Hasta Mitra, 1983.
- Descartes, Renè. *Le Discourse De La Méthode*. terj. Ida Sundari Husen dan Rahayu S. Hidayat, *Risalah Tentang Metode*, Jakarta: Gramedia, 1995.
- Departemen Agama RI. *Alquran dan Terjemahannya*, Semarang: PT. Karya Toha Putra, t.th.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Basar Bahasa Indonesia*, Cet. IV; Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- . *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi III. Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 2002.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Cet. III; Jakarta: Gramedia Pustaka, 1996.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Its Relevance to Our Age*, Bombay: Institute of Islamic Studies, 1987.
- . *Islam and Liberation Theology*. terj. Agung Prihantoro, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Cet. IV; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Fahmi, M. *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kunto*, Yogyakarta: Pilar Religia, 2005.
- Fakih, Mansour. *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Cet. IV; Yogyakarta: Insist Press, 2006.
- Garaudy, Roger. *Janji-janji Islam*. terj. M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- . *Biographie du XX Siecle, Le Testament Philosophique de Roger Garaudy*. terj. M. Rajidi, *Mencari Agama Pada Abad XX: Wasiat Filsafat Roger Garaudy*, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Hanañi, Hassan. *Bongkar Tafsir; Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, Jogjakarta: Prismsophie, 2005.
- . *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Atas Pemikiran Hassan Hanafi*. terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula, Yogyakarta: Lkis, t.th.

- Hardiman, Francisco Budi. *Kritik Ideologi: Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*, Yogyakarta : Buku Baik, 2004.
- . *Filsafat Moderen: dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Cet. II; Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- . *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Cet. V; Yogyakarta: IKAPI, 2007.
- Hatta, Mohammad. *Pengantar ke Jalan Ilmu dan Pengetahuan*, Cet. II; Jakarta: t.p, 1954.
- Hegel. *Reason ini History*. terj. Salahuddin, *Nalar dalam Sejarah*, Cet. I; Jakarta Selatan: PT. Mizan Publikasi, 2005.
- Herimanto dan Winarno. *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*, Cet. III; Jakarta: Bumi Aksara, 2010.
- Heriyanto, Husain. *Paradigma Holistik; Dialog Filsafat, Sains dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*, Cet. I; Jakarta Selatan : Teraju, 2003.
- <http://www.mail.archive.com/filsafat@yahoo.com>. Diakses pada tanggal 30 Maret 2012.
- <http://filsafat.kompasiana.com/Kuntowijoyo-dan-ilmu-kenabian.html>. Diakses pada tanggal 19 Maret 2012.
- <http://ryanbrother.blogspot.com/biografi-Kuntowijoyo.html>. Diakses pada tanggal 12 Maret 2012.
- <http://sosiologiprofetik.wordpress.com>. Diakses pada tanggal 25 Maret 2012.
- <http://www.biografi-Kuntowijoyo.html> diakses pada tanggal 17 Maret 2012.
- Imani, Allamah Kamal Faqih. *Nur al-Qur'an: An Enlightening Commentary into the Light of the Holy Qur'an*. terj. Anna Farida, *Tafsir Nurul Qur'an; Sebuah Tafsir sederhana Menuju Cahaya Al-Qur'an*, jilid III, Cet. II; Jakarta : Al-Huda, 2006.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought In Islam*. terj. Osman Raliby, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Khalafallah, Muhammad Ahmad. *Masyarakat Muslim Ideal: Tafsir Ayat-ayat Sosial*, Yogyakarta: Insan Madani, 2008.

Khun, Thomas. *The Structure of Scientific Revolution*. terj. Tjun Surjaman, *Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, Cet. IV; Bandung: Rosdakarya, 2002.

Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ide*, *Prisma*, No. Ekstra, 1984.

———. *Budaya dan Masyarakat*, Cet. I; Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1987.

———. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1991.

———. *Dinamika Internal Umat Islam Indonesia*, Cet. I; Jakarta: LSIP, 1993.

———. *Identitas Politik Umat Islam*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1997.

———. *Menuju Ilmu Sosial Profetik*, *Republika*, 19 Agustus 1997.

———. *Paradigma Baru Ilmu-Ilmu Islam: Ilmu Sosial Profetik Sebagai Gerakan Intelektual*, *Jurnal Mukaddimah*, Edisi V, Nomor 7, 1999.

———. *Mengakhiri Mitos Politik*, *Republika*, 22 Agustus 2000.

———. *Muslim Tanpa Masjid*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2001.

———. *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.

———. *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995.

———. *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas: Esai-Esai Budaya dan Politik*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2002.

———. *Radikalisasi Petani*, Cet. III; Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2002.

———. *Penjelasan Sejarah*, Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008.

Laeyendecker, L. *Order, Verandering, Ogelijkheid: Een Inleiding in De Geschiedenis van De Sociologie*. terj. Sumekto, *Tata Perubahan dan Ketimpangan: Suatu Pengantar Sejarah Sosiologi*, Jakarta: Gramedia, 1983.

Lubis, Akhyar Yusuf. *Dekonstruksi Epistemologi Modern: dari Posmodernisme, Teori Kritis, Poskolonialisme, hingga Cultural Studies*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2006.

Madjid, Nurcholish. *Cita-cita politik Kita*, dalam Carvallo dan Dasrizal (ed),

- Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983.
- Mahzar, Armahedi. *Revolusi Integralisme Islam: Merumuskan Pardigma Sains dan Teknologi*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2004.
- Maman, *et al.* *Metodologi Penelitian Agama: Teori dan Praktik*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006 M.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Menuju Paradigma Islam Humanis*, Cet. I; Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- Mashlow, Abraham. *The Psychology of Science*. terj. Hani'ah, *Psikologi Sains; Tinjauan Kritis Terhadap Psikologi Ilmuwan dan Ilmu Pengetahuan Modern*, Cet. I; Jakarta: Teraju, 2004.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Cet. XVII; Jakarta: Remaja Rosdakarya, 2002 M
- Muchlas, Imam. *Penafsiran Al-Qur'an Tematis Permasalahan*, Malang: UMM Press, 2004.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Teologi Kiri Landasan Gerakan Membela Kaum Mustadh'afin*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002.
- Mustafa, Mustari. *Dakwah Sufisme Syekh Yusuf al-Makassary*, Cet. I; Makassar: Pustaka Refleksi, 2010.
- Muthahari, Murtadha. *Society and History*. terj. M. Hashem, *Masyarakat dan Sejarah: Kritik Islam atas Marxisme dan Teori Lainnya*, Cet. V; Bandung: Mizan, 1995.
- Narbuko, Cholid, dan Abu Achmadi. *Metodologi Penelitian*, Cet. III; Jakarta: Bumi Aksara, 2001 M.
- Nashir, Haedar. *Agama dan Krisis Kemanusiaan Moderen*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Antara Tuhan, Manusia dan Alam, Jembatan Filosofis dan Religius Menuju Puncak Spiritual*, terj. aliNoer Zaman, Yogyakarta: IRCIoD, 1984.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Penelitian Agama*, Jakarta: RajaGrafindo, 2004.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Cet. I; Jakarta: LP3ES, 1980.
- Partanto, Pius A., dan M. Dahlan al-Barry. *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Penerbit Arkola, t.th.
- Peursen, C.A.Van. *Strategi Kebudayaan*, Cet.I;Yogyakarta: Kanisius-BPK, t.th.

- Polma, Margaret M. *Contemporary Sociological Theori*. terj. Yosogama (ed), *Sosiologi Kontemporer*, Cet. I; Jakarta: Rajawali Pers, 2010.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa. *Paradigma Profetik Mungkinkah? Perlukah?* (Makalah, disampaikan dalam “Sarasehan Profetik 2011”, diselenggarakan oleh Sekolah Pascasarjana UGM, di Yogyakarta, 10 Februari 2011.
- Putro, Suadi. *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1998.
- Raharjo, Dawam. *Insan Kamil; Konsepsi Manusia Menurut Islam*, Cet. II; Jakarta: Pustaka Grafity Pers, 1987.
- Rahmat, Jalaluddin. *Rekayasa Sosial*, Cet. II; Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2000.
- Rahner, Karl, dan H. Vorgrimler. *Conscise Theological Dictionary*, London: Burns and Oates, 1965.
- Ritzer, George. *The Postmodern Social Theory*. terj. Muhammad Taufik, *Teori Sosial Postmoderen*, Cet. III; Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.
- . *Sociology: A Multiple Paradigm Science*. terj. Alimandan, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Cet. IX; Jakarta: Rajawi Pres, 2011.
- Rosdisstra, Andi. *Metode Tafsir Ayat-Ayat sains dan Sosial*, Cet. I; Jakarta: Amzah, 2007.
- Santoso, Listiyono (ed). *Seri Tokoh: Epistemologi Kiri*, Cet. IV; Jogjakarta: Ar-Ruzz Media Group, 2007.
- Sartre, Jean Paul. *Existensialism and Humanism*, terj. Yudhi Murtanto, *Eksistensialisme dan Humanisme*, Cet. I : Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002.
- Setiadi, Elly M., et al. *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*, Cet. V; Jakarta : Kencana Pernada Media Group, 2009.
- Shihab, M. Quraisy. *Membumikan al-Qur'an*, Cet. 1: Mizan Bandung, 1992.
- Siswanto, Joko. *Sistem-Sistem Metafisika Barat: dari Aristotoeles sampai Derrida*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Soekanto, Soerdjono. *Sosiologi Suatu Pengantar* , Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 1986.
- Soemardjan, Selo, dan Soelaeman Soemardi (ed). *Setangkai Bunga Sosiologi*, Jakarta: Lembaga Penerbit FEUI, 1974.

- Subagyo, Joko. *Metode Penelitian*, Cet. IV; Jakarta: Rineka Cipta, 2004 M.
- Subhan, Arif. *Dr. Kuntowijoyo: Al-Qur'an Sebagai Paradigma*, Jurnal Ulumul Qur'an No. 4 Vol. V Th. 1994.
- Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*, Cet.III; Jakarta, Rajawali Pers, 2002.
- Suhartono, Suparlan. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, Cet. I; Jogjakarta : Ar-Ruszz, 2005.
- Suryabrata, Sumadi. *Metodologi Penelitian*, Cet. II; Jakarta: Rajawali Pers, 1985 M.
- Suseno, Franz M. *Pemikiran Karl Marx*, Cet. I; Jakarta: Gramedia, 1999.
- Syariati, Ali. "What is To Be Done: The Enlightened Thinkers and Islamic Renaissance." terj. Rahmani Astuti, *Membangun Masa Depan Islam*, Bandung: Mizan, 1993.
- . *Kritik Islam atas Marxisme dan Sesat Pikir Barat Lainnya*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1983.
- . *Humanisme: Antara Islam dan Mazhab Barat*, Cet. I; Bandung: Pustaka Indah, 1996.
- . *Religion vs Religion*. terj. Afif Muhammad dan Abdul Syukur, *Agama Versus Agama*, Cet. VII; Bandung: IKAPI, 2000.
- . *Man in Islam*. terj. M. Amien Rais, *Tugas Cendekiawan Muslim*, Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001.
- Tholikhah, Imam, dan Ahmad Barizi. *Membuka Jendela Pendidikan: Mengurai Akar Tradisi dan Integrasi Keilmuan Pendidikan Islam*, Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Yliar, Sony, et.al. *Memotret Telematika Indonesia Menyongsong Masyarakat Informasi Nusantara; Sebuah Wacana Sosial Kultural Tentang Teknologi Komunikasi dan Informasi di Indonesia*, Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 2001.
- Young, Kimbal, dan Raymond. *Sociology an Social Life*, New York: American Book Company, 1959.

RIWAYAT HIDUP PENULIS



Maskur, S.Fil.I. adalah sosok laki-laki yang lahir di Jampu-Jampu Kab. Soppeng, pada tanggal 31 Desember 1982 dari pertautan cinta Makkasau (almarhum) dengan Saleha dalam ikrar suci pernikahan. Anak ke empat dari lima bersaudara ini tinggal di Jl. Kelapa Gading, No. 29 Komp. SMAN 5 Unggulan Parepare

bersama dengan istri tercintanya Nurul Hikmah Rahman, S.Pd.

Pendidikannya berawal di Madrasah Ibtidaiyah DDI Jampu-Jampu (1994), kemudian dilanjutkan ke Sekolah Menengah Pertama Negeri 4 Lalabata Soppeng (1998), lalu ke Madrasa Aliyah Putra As'adiyah Sengkang (2002), selanjutnya Sarjana (S1) Fakultas Ushuluddin STAI As'adiyah Sengkang (2007), dan terakhir ialah Program Pascasarjana (S2) di UIN Alauddin Makassar konsentrasi Pemikiran Islam (2012).

Keterlibatan pemuda Soppeng ini pada berbagai organisasi seperti; Ketua Rayon PMII Fakultas Ushuluddin (Periode 2003-2004), Pendiri Yayasan Batara Wajo Sengkang, Kab. Wajo (2004), Ketua BEM STAI As'adiyah (periode 2004-2005), Ketua PA HmI Cab. Wajo (Periode 2004-2005), Skretaris PPS Desa Watu Toa, Kec. Marioriwawo, Kab. Soppeng (2008-2009), memberi warna tersendiri dalam perjalanan hidup dan intelektualnya.